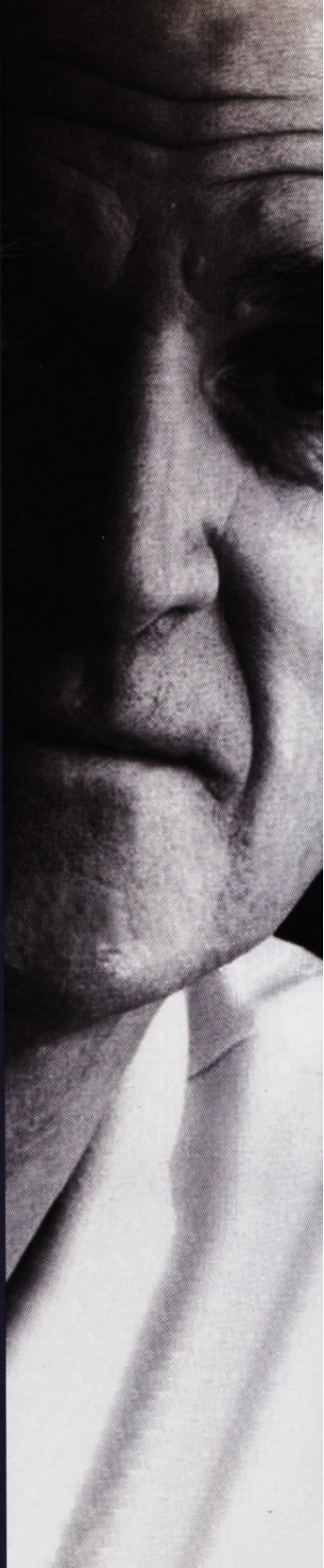
FILOSOFIA

La libertad de los modernos

Charles Taylor



Acceso Abierto

Amorrortu/*editores*

En *La libertad de los modernos*, el lector encontrará una selección de los artículos más importantes de Charles Taylor escritos entre 1971 y 1985; a ellos se suma un trabajo inédito, «La conducción de una vida y el momento del bien», de 1996. En conjunto, estos ensayos proporcionan un adecuado panorama del pensamiento del filósofo canadiense, precedido por una presentación de Philippe de Lara, compilador y traductor de la edición francesa de este volumen.

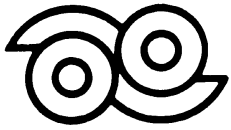
Taylor es una de las figuras más influyentes y a la vez más singulares de la filosofía contemporánea, como lo demuestra la vasta gama de intereses teóricos abordados por su antropología filosófica. Los artículos que conforman este volumen son una buena prueba de ello. La estructura del libro, dividido en tres partes, pretende señalar la dirección general y la unidad esencial —dentro de la diversidad— de una obra.

En la primera parte, «El lenguaje de la humanidad», el autor se consagra sobre todo al análisis de la idea de expresión, como rasgo ineludible del pensamiento contemporáneo enfrentado al enigma del lenguaje; la acción en su carácter de expresión y, por último, el abordaje de la filosofía hegeliana del espíritu a través de su filosofía de la acción, la relación de esta con una serie de cuestiones centrales de la disciplina en la época moderna y la evolución histórica del debate sobre la naturaleza de la acción.

La segunda parte, «Las ciencias humanas como práctica», toma como tópico fundamental la interpretación en cuanto componente de las ciencias del hombre y procura develar, entre otras cosas, los criterios de juicio en una ciencia hermenéutica y el papel constitutivo del lenguaje desde esta perspectiva. A juicio del autor, la proposición más importante de las ciencias sociales interpretativas es que una explicación adecuada de la acción humana debe permitir una mejor comprensión de los agentes. No basta, entonces, con que el objetivo de la teoría social sea predecir, como sucede en las ciencias naturales: una explicación satisfactoria también debe comprender a los agentes.

(Continúa en la segunda solapa.)

La libertad de los modernos



La presente obra es la traducción española de:

Capítulo 1	«Language and Human Nature», *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1985, vol. 1: *Human Agency and Language*, págs. 215-47.
Capítulo 2	«Action as Expression», *Intention and Intentionality*, C. Diamond y J. Teichman (eds.), © The Harvester Press, 1979.
Capítulo 3	«Hegel's Philosophy of Mind», *Contemporary Philosophy: a new Survey*, G. Floistad (ed.), La Haya; Martinus Nijhoff, 1983, vol. 4, págs. 133-55; traducido con autorización de Kluwer Academic Publishers.
Capítulo 4	«The Validity of Transcendental Arguments», *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. LXXIX, 1978-1979, reimpreso por cortesía del Editor de la Aristotelian Society, © 1979.
Capítulo 5	«Interpretation and the Sciences of Man», *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1985, vol. II: *Philosophy and the Human Sciences*, págs. 15-57.
Capítulo 6	«Understanding and Ethnocentricity», *Social Theory as Practice*, The BN Ganuli Memorial Lectures, 1981, Delhi, © Oxford University Press, 1983.
Capítulo 7	«Atomism», *Powers, Possessions and Freedom*, editado por Alkis Kontos, 1979, págs. 39-61; reeditado con autorización de la University of Toronto Incorporated.
Capítulo 8	«What is Wrong with Negative Liberty?», *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, editado por Alan Ryan, © Oxford University Press, 1979, págs. 175-93.
Capítulo 9	«La conduite d'une vie et le moment du bien» (editado sólo en francés). © Charles Taylor.
Bibliografía	© Presses Universitaires de France (PUF), para el aparato crítico.

La libertad de los modernos

Charles Taylor

Ensayos escogidos y presentados por Philippe de Lara

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Biblioteca de filosofía
La liberté des modernes, Charles Taylor
© Presses Universitaires de France, París, 1997
Traducción, Horacio Pons

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por
Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7° piso (1057) Buenos Aires
www.amorrortueditores.com

Amorrortu editores España SL
C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723
Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-365-8
ISBN 2-13-048251-1, París, edición original

CREATIVE COMMONS

Taylor, Charles
La libertad de los modernos. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2005.
312 p. ; 23x14 cm.

Traducción de: Horacio Pons

ISBN 950-518-365-8

1. Filosofía. I. Pons, Horacio, trad. II. Título
CDD 100

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en mayo de 2005.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Indice general

9 Palabras preliminares del autor

13 Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor, *Philippe de Lara*

31 Primera parte. El lenguaje de la humanidad

33 1. El lenguaje y la naturaleza humana
77 2. La acción como expresión
97 3. La filosofía del espíritu de Hegel
123 4. La validez de los argumentos trascendentales

141 Segunda parte. Las ciencias humanas como práctica

143 5. La interpretación y las ciencias del hombre
199 6. Comprensión y etnocentrismo

223 Tercera parte. La ciudad del hombre moderno

225 7. El atomismo
257 8. ¿Cuál es el problema de la libertad negativa?
283 9. La conducción de una vida y el momento del bien

303 Bibliografía

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Palabras preliminares del autor

La aparición de mis artículos en traducción francesa* representa, en cierto modo, el regreso de un pensamiento a su lugar de origen. De hecho, mi trabajo filosófico tuvo en sus inicios la marca de diversos autores franceses.

Comencé a apasionarme efectivamente por la filosofía poco después de egresar de Oxford, en la década de 1950. Transcurría por entonces el período pospositivista, cuando la filosofía analítica de nuestros días se constituía a partir de sus fuentes, entre las cuales se contaba el positivismo del Círculo de Viena. Filosofía «lingüística» como su antecesora vienesa, ya tomaba un camino de horizontes más amplios y se asignaba moldes de pensamiento menos rígidos.

Pero el movimiento apenas se había iniciado y no podía satisfacer a un joven que todavía no había conocido a Wittgenstein (cuyas *Philosophische Untersuchungen* aún no se habían publicado). La lectura de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty me señaló la dirección que quería seguir, es decir, una crítica del positivismo, no sólo en el ámbito de la filosofía *stricto sensu* sino en sus prolongaciones en las ciencias humanas; una crítica que, a la vez que abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología.

Por así decir, Merleau-Ponty fue mi guía y me dio acceso a esa corriente filosófica del siglo XX que formuló una crítica profunda de la gran construcción epistemológica moderna, esa construcción que, de Descartes a Quine y a través de numerosas transformaciones, marcó intensamente la civilización moderna. Se trata de una filosofía que podríamos ca-

* *La liberté des modernes*, essais choisis, traduits et présentés par Philippe de Lara, París: PUF, 1997. La traducción castellana de los artículos que componen el libro se hizo sobre la base de los originales en inglés, con la excepción de estas «Palabras preliminares», traducidas del francés. (*N. del T.*)

lificar de epistemológica por dos razones: no sólo porque elaboró una teoría muy vigorosa del conocimiento, sino porque atribuye a esa teoría una especie de primacía; de tal modo que una concepción de los límites de lo cognoscible termina por circunscribir los límites del ser. Eso es lo que vemos en las diferentes teorías «no realistas» o «antirrealistas», de Hume a Rorty. Donde, según nuestra teoría del conocimiento, somos incapaces de distinguir lo verdadero de lo falso, no hay en realidad diferencia entre uno y otro, no hay verdad en el dominio en cuestión (*«There is no truth of the matter»*).

Merleau-Ponty fue mi camino hacia Heidegger, y ambos me permitieron más adelante leer a Wittgenstein como lo leo, así como apreciar a otros autores en su justa medida, entre ellos Michael Polanyi. A mi juicio, todos estos pensadores tienen en común no sólo el hecho de haber visto las limitaciones de esa tradición epistemológica, sino también el de haber identificado su aporía central. La tradición era portadora de cierta esperanza, la que se dio en llamar «fundacionalista». La pretensión era poder dar una verdadera convalidación a las cartas credenciales de los diferentes ámbitos del conocimiento poniendo al descubierto sus fundamentos. Era preciso partir de lo sólido para avanzar, a través de inferencias confiables, hacia conclusiones seguras. Esta ambición domina la tradición, positiva o negativamente: sea porque fija la meta por alcanzar para un Descartes, sea porque la prueba de su imposibilidad justifica una doctrina escéptica o «no realista» en un Hume o un Rorty.

Ahora bien, lo que denomino aporía central estriba en que el examen minucioso y escrupuloso del progreso del conocimiento se apoya íntegramente en ideas amplias y vagas concernientes a las relaciones del espíritu con el mundo que habita. En la base de todo este rigor aparecen imágenes de la relación espíritu-mundo: por ejemplo, que el espíritu es la sede de representaciones, huellas del mundo «externo» (las «ideas» de Descartes o de Locke, las «impresiones» de Hume), o que proporciona los moldes que dan forma a la materia recibida en la intuición. Se trata de las imágenes, evocadas por Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, del conocimiento adquirido a través de un medio o con la ayuda de un instrumento.[1]

[1] G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), «Enleitung», Hamburgo: Felix Meiner, 1952 [*Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966].

Pero esas imágenes, justamente, no están «fundadas». Están mucho más expuestas a cuestionamientos que los errores puntuales en las diferentes ciencias, contra los cuales se nos quería precaver mediante el examen metódico de sus presuntas pruebas. La tradición epistemológica, en su esfuerzo por liberarse de los errores gratuitos de la imaginación desbocada, se entrega atada de pies y manos a imágenes que son tanto menos susceptibles de examen cuanto que ni siquiera se las reconoce como tales. Según las célebres palabras de Hegel, el temor al error se ha convertido en un temor a la verdad.[2]

Es el modo de ataque que llamo «metacrítico», según la famosa reseña de la *Crítica de la razón pura* de Kant hecha por Hamann. Es el propuesto por Hegel en su *Fenomenología* y también el retomado por Heidegger y Merleau-Ponty.[3] Este modo permite pasar de una crítica de la epistemología a un nuevo cuestionamiento de la ontología. La epistemología había cerrado la puerta al cuestionamiento ontológico. Según Descartes, sólo reconocía dos modos de ser: el de los entes extensos, materiales, susceptibles de explicación mecánica, y el de los entes «mentales». Dentro de ese marco, la gran cuestión que quedaba por resolver era la de las relaciones entre cuerpo y mente, el *mind-body problem*. Las explicaciones mecanicistas del comportamiento y la inteligencia humana —como las teorías de la inteligencia inspiradas por las computadoras— se mantienen dentro de esa tradición. Admiten la misma doble gama de posibilidades, física y «mental». Y no hacen sino suprimir la segunda, declarando vacío el caso «mental» o pretendiendo explicar todo lo que le compete en términos físicos.

Lo que se pierde con ello es precisamente lo que Merleau-Ponty exploró mejor que cualquier otro filósofo del siglo XX, a saber, el cuerpo viviente y el cuerpo vivido. La incapacidad de las teorías que tomaron la computadora como modelo para hacer justicia a la inteligencia humana encarnada ha sido bien estudiada por Hubert Dreyfus.[4] Redescu-

[2] *«Eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt», ibid.*, pág. 65.

[3] Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemayer Verlag, 1967 [*El ser y el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971].

[4] H. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

brir lo carnal —«la carne», en el lenguaje del último Merleau-Ponty— habría de ser una de las primeras tareas filosóficas del siglo XX. Muchos consagraron sus esfuerzos a ello. Y ese es el objeto de algunos artículos de esta compilación, sobre todo los capítulos 2 y 3, mientras que en el capítulo 4 me refiero a un modo de argumentación común a todos esos filósofos.

Redescubrir la carne es también recubrir la sociedad. El espíritu humano encarnado es también el ser humano entre los humanos, cuando la relación con el otro, a través del lenguaje, penetra en la intimidad más profunda de cada uno. Se trata de otra verdad básica ocultada por el pensamiento epistemológico, que siempre partía del individuo, atrincherado en su fuero íntimo y amo de su pensamiento. En el contexto de una reconstrucción monológica del conocimiento, el lenguaje aparece ante todo en el papel de instrumento, a la vez indispensable y peligroso, que le asignan las teorías de Locke o Condillac. El lenguaje sólo reencuentra su peso gestual y por lo tanto su fuerza constituyente y, más allá, su verdadera naturaleza dialógica, cuando se consagra a pensar la encarnación. Esa relación carne-lenguaje-sociedad es a mi entender un tema capital de la filosofía contemporánea. Vemos sus huellas en los capítulos 1, 5 y 6 de este volumen, así como algunas de sus prolongaciones hacia el ámbito de la teoría política en los capítulos de la tercera parte.

Me regocijo al ver estos trabajos, rastros de mi camino filosófico, en la excelente traducción francesa de Philippe de Lara. Pues, debido a ello, estas ideas, aunque formuladas en inglés, recuperan por así decirlo la lengua en la cual nacieron en mi espíritu. Ese retorno a las fuentes me llena de dicha.

Charles Taylor

Introducción. La antropología filosófica de Charles Taylor

En el prefacio a sus *Philosophical Papers*,[1] Charles Taylor justifica la unidad de una obra de temas, empero, muy variados: la versatilidad aparente del índice de esos volúmenes, que va de la filosofía del lenguaje a la filosofía política, pasando por la epistemología de las ciencias humanas, está animada en realidad por la obstinación monomaníaca del «erizo».[2] En efecto, una misma orden del día vincula todos esos textos, la formulación y puesta a prueba de una *antropología filosófica de la modernidad*.

¿En qué consiste esta «antropología»? Ante todo, en dar sentido y existencia a su objeto, es decir, a la condición del hombre moderno. La idea misma de *modernidad*, la idea de su unidad y pertinencia, es controvertida, y ya veremos cómo la justifica Taylor. En segundo lugar, formular una antropología es mostrar el carácter «ineludible» (*inescapable*, palabra frecuente en Taylor que en francés sólo puede traducirse imperfectamente por *inévitable* o *inéluctable*) de la antropología filosófica, pese a las sospechas historicistas o positivistas con respecto a la idea de naturaleza humana, lo que Taylor llama «condiciones invariables de la variabilidad humana». Tercero, la antropología no es un ámbito especializado de la filosofía que pueda desarrollarse de manera autónoma, y menos aún una fundación del conocimiento o la filosofía práctica. Es una dimensión horizontal, que atra-

[1] C. Taylor, *Philosophical Papers*, dos volúmenes, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; seis de los nueve capítulos de este volumen corresponden a esa obra.

[2] Alusión a una célebre imagen de sir Isaiah Berlin en su ensayo sobre Tolstoi: «La zorra conoce muchas cosas, mientras que el erizo conoce sólo una, pero grande». Que Taylor elija esta imagen es un hecho digno de señalarse, pues su maestro y amigo Berlin se reconoce en la zorra, cuya movilidad prefiere al espíritu sistemático del erizo. Véase I. Berlin, *Les penseurs russes*, París: Albin Michel, 1984 [*Pensadores rusos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979].

viesa una vasta red de cuestiones. En cuarto lugar, es una empresa a la vez filosófica e histórica. Procede mediante un modo de investigación particular, los argumentos trascendentales. Taylor explica en el capítulo 4 de este libro la filiación de ese tipo de argumento, de Kant a Merleau-Ponty y Wittgenstein. Pero en él lo trascendental no es puramente conceptual, pues nuestro autor procura explicitar las condiciones de una experiencia *histórica*. La misma interpretación filosófica de la identidad moderna forma parte de la historia del sujeto. Quinto, la antropología —esta última característica ilumina las anteriores— no es simplemente descriptiva o explicativa: su horizonte es *práctico*. Los análisis de Taylor apuntan a criticar y modificar nuestra autocomprensión con fines prácticos. Las «fuentes» del sujeto moderno son otros tantos recursos morales «que permiten nuevas posibilidades»[3] frente a los dilemas y tormentos del individuo democrático. Es comprensible que Taylor reivindique la herencia de Tocqueville, quien se había propuesto explicar la naturaleza de la democracia con un objetivo práctico, ayudar a los hombres a desbaratar los peligros de la nueva sociedad (la desconexión individualista) y promover lo mejor de ella, la libertad.

Los trabajos de Taylor aquí reunidos, escritos entre 1971 y 1996, recorren todo el arco de las preocupaciones antropológicas de su obra; me gustaría indicar los conceptos y temas cardinales que los ordenan.

La evaluación fuerte

La polémica contra el naturalismo, el empirismo o la «epistemología» es muy importante en Taylor, porque no sólo se refiere a filosofías explicitadas en textos sino al imaginario moderno que ellas contribuyeron vigorosamente a forjar. Su punto de partida es la crítica del intelectualismo —de la primacía de la razón teórica— elaborada por filósofos contemporáneos como Merleau-Ponty y Wittgenstein, este último descubierto de buena fuente, en Oxford, junto a

[3] «Entretien avec Charles Taylor», *Le Débat*, 89, 1996, pág. 220.

Elizabeth Anscombe.[4] La «gran construcción epistemológica de Descartes a Quine» consagró, con el primado de la filosofía del conocimiento, un eclipse de la razón práctica e impuso una concepción del sujeto «descomprometido», es decir, pura mirada o pura voluntad, que se observa desde afuera. El aporte específico de Taylor consiste en rastrear esa antropología empirista en sus obras: en la psicología behaviorista, en las teorías contemporáneas del lenguaje (capítulo 1), en la ciencia política (capítulo 5), en la filosofía política, pero también en la racionalidad utilitarista que impregna y deforma nuestros juicios morales y políticos (capítulos 8 y 9).

Los argumentos de Taylor son complejos y ramificados, pero creo que puede identificarse su vértice en el concepto de evaluación fuerte o intrínseca (*strong evaluation*). La evaluación fuerte designa la consideración de un bien que es más que una mera preferencia: «Hablaré de evaluación fuerte cuando los bienes presuntamente identificados no se consideran buenos por el hecho de que los deseemos, sino más bien por constituir normas para el deseo» (capítulo 6). Deseamos los bienes intrínsecos porque son buenos. Las evaluaciones de este tipo son irreductibles a la definición del bien a partir de los deseos del agente, tal como la inaugura Hobbes. El argumento (trascendental) de Taylor consiste en mostrar que la evaluación fuerte es una dimensión necesaria e irreductible de la experiencia humana. Ya se trate de justificar el principio político de los derechos del hombre o simplemente de describir una acción intencional, «para los seres humanos es poco menos que imposible prescindir de alguna idea de valor intrínseco en sus reflexiones morales».[5]

En consecuencia, una antropología o unas ciencias humanas incapaces de hacer lugar a esas evaluaciones fuertes omiten reconocer su objeto. Es preciso señalar que este argumento no implica, como tal, un compromiso sustancial

[4] E. Anscombe: «En la filosofía contemporánea hay una concepción irremediablemente contemplativa del conocimiento (. . .) y esto explica la oscuridad total en que nos encontramos». Véase *Intention*, Oxford: Blackwell, 1957, § 32 [*Intención*, Barcelona: Paidós, 1991].

[5] C. Taylor, «Legitimation crisis?», en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, pág. 269.

específico con respecto al bien, su objetividad, su unidad, etc. Se trata de sostener, simplemente, que la dimensión del bien es parte integrante y constitutiva de la experiencia humana, contra, por ejemplo, la tesis de la prioridad de lo justo sobre el bien de John Rawls. La noción de evaluación fuerte no desemboca en una tesis moral sobre el bien, como ocurre en los filósofos tomistas o neoaristotélicos, que censuran el subjetivismo de los modernos en nombre de la objetividad del bien. Constituye, antes, una observación «gramatical» en el sentido wittgensteiniano: ya busque el principio de la moralidad, el fundamento de los derechos, etc., la filosofía práctica no puede ignorar la gramática de lo humano, vale decir, la estructura fundamental de la atribución de un valor intrínseco por parte de un sujeto.

Esa estructura confiere al sujeto un espesor lógico e histórico, ignorado por el utilitarismo, las éticas neokantianas (Rawls, Habermas) y las teorías políticas contemporáneas de la primacía de los derechos. A juicio de Taylor, no se trata de criticar ni magnificar la subjetividad moderna, sino de mostrar que la antropología anodina de esas doctrinas no permite dar cuenta de nuestra condición de sujetos y no tiene, para decirlo de algún modo, la multiplicidad lógica adecuada.

Articular, redescribir

La filosofía de Charles Taylor es una filosofía de la expresión. Taylor se consagró en primer lugar a hacer un *análisis* de la idea de expresión, cuyas connotaciones estéticas y románticas parecen, sin embargo, oponer un desafío al espíritu y los medios del análisis conceptual. «Algo se expresa cuando se encarna de tal manera que es manifiesto. Y "manifiesto" debe tomarse en un sentido fuerte. Una cosa es manifiesta cuando la posibilidad de verla está directamente al alcance de todos. No lo es cuando hay meros signos de su presencia, de los cuales podemos inferir que está allí, como cuando "veo" que usted se encuentra en su oficina porque su automóvil está estacionado afuera» (capítulo 1; este análisis se desarrolla de manera detallada en el capítulo 2). El hombre es un animal expresivo. En un movimiento típico, Tay-

lor desarrolla esta idea, por un lado, en los análisis filosóficos, sobre todo los referidos al lenguaje y la estructura de la acción, y por otro, en una historia del expresivismo desde los griegos hasta nuestros días en la cual muestra que, pese al influjo del cientificismo que parece excluirla, la expresión es «ineludible» para el pensamiento contemporáneo, enfrentado al enigma del lenguaje.

Lo propio de la expresión obedece: 1) al fenómeno de la inseparabilidad de la significación y su soporte —particularmente notorio en el caso de la obra de arte—, y 2) al carácter «constitutivo» o emergente de ciertas expresiones, que hacen surgir un objeto (una emoción, por ejemplo) que sin ellas no existiría. El vino no tiene el mismo sabor para quien sólo puede describirlo en cinco palabras y para quien lo describe en cien. Una expresión más *articulada* modifica, enriquece lo que expresa.

La expresión «articula» su objeto. La noción de articulación es difícil de traducir en francés. En inglés, *to articulate* significa expresar (más) claramente. Por consiguiente, no sólo se trata de designar un objeto sino de revelarlo, desplegarlo, hacerlo más visible que antes. *Articulate* es un verbo de resultado (como «encontrar») y no de acción (como «buscar»): la articulación puede fracasar o realizarse. Por otra parte, el término no se aplica únicamente a la actividad sino también a la capacidad específica del agente que logra articular. Taylor explota aquí el inglés corriente para captar la dimensión constitutiva de la expresión lingüística, en contraste con una concepción puramente designativa del lenguaje, en la cual lo designado está separado del medio lingüístico que lo significa y es indiferente a él.[6] Articular una intención, un deseo, un pensamiento, es crearlos o, al menos, modificarlos. La noción de articulación dilucida la propia empresa filosófica. En efecto, para Taylor el conoci-

[6] En consecuencia, *articulate* es un término técnico del vocabulario de Taylor, derivado de un uso corriente. El sentido inglés aparece a veces en francés, como en la expresión *langage articulé* [«lenguaje articulado»], pero en ciertos contextos «articular» sería jergático o incomprensible. Por lo tanto, traduje *articulate* por *expliciter* [«explicitar»] o *exprimer* [«expresar»], señalando el término inglés entre corchetes cuando aparece por primera vez en el texto. [Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, «articular» es, entre otras acepciones, «pronunciar las palabras clara y distintamente» y «organizar diversos elementos para lograr un conjunto coherente y eficaz». (*N. del T.*)]

miento y la filosofía son «expresivos», en cuanto una explicación o una descripción también son siempre expresiones. Pensar conceptualmente un objeto, un hecho, es «articularlos», crear o hacer factibles nuevas posibilidades, nuevos usos. Y lejos de ser un absoluto de autenticidad imposible de criticar, la expresión está abierta a articulaciones ulteriores.

La filosofía *redescribe*. Esta noción original de redescripción sitúa a Taylor en la intersección de dos concepciones de la filosofía, la interpretación y la descripción. Como en Wittgenstein, la filosofía no es conocimiento, descubrimiento, sino clarificación, ontología descriptiva. En Taylor, sin embargo, la clarificación no es únicamente terapéutica, destinada a curar, disolviéndolas, las enfermedades (los falsos problemas) del espíritu que filosofa. Clarificar es redescribir, y por ende modificar las prácticas y las representaciones redescriptas. La articulación o la redescripción son asimismo una dimensión necesaria de la historia y sobre todo de la historia de la filosofía tal como la hace Taylor. El capítulo 3 presenta una aplicación ejemplar de ello, con una «articulación» de la filosofía del espíritu de Hegel, a la luz de las teorías contemporáneas de la acción. Taylor logra hacer una síntesis entre el estilo analítico, que pasa por alto la profundidad histórica de la tradición filosófica para captar mejor el meollo de los problemas, y el estilo «continental», atento a la historicidad y la singularidad de las obras, con el riesgo de reducir la filosofía a una historia para anticuarios. Se advertirá la prudencia con la cual Taylor plantea, al comienzo de ese capítulo sobre Hegel, la hipótesis de la *permanencia* de una cuestión sobre la acción en la filosofía, cuando un filósofo analítico la postularía como evidencia y un historiador de la filosofía, formado en la escuela de Gilles Deleuze o Martial Gueroult, la rechazaría *a priori*.

Interpretar, comprender, comparar

A causa de su orientación polémica antipositivista, Taylor mostró simpatías naturales por la fenomenología y la hermenéutica. Gadamer y Heidegger coinciden en este punto con Merleau-Ponty entre las fuentes filosóficas de su pen-

samiento. La noción de interpretación es, en efecto, un poderoso límite al objetivismo en ciencias humanas y, en términos más generales, a la confianza en los «datos en bruto» como basamento de todo conocimiento. Ese es el tema principal del capítulo 5, «La interpretación y las ciencias humanas», un texto aparecido en 1971 y que tuvo gran repercusión en el mundo anglosajón (se reeditó al menos seis veces en obras colectivas, luego de su primera aparición en la *Review of Metaphysics*). Hay «un entrelazamiento de la explicación y la definición de sí» (capítulo 6), la comprensión (o definición de sí) de los actores es una dimensión esencial, irreductible a una objetivación naturalista, y somos en esencia *self-interpreting animals* (animales que se interpretan a sí mismos).

No obstante, la posición de Taylor dista de coincidir con las tentativas de síntesis entre la hermenéutica y el análisis wittgensteiniano que florecieron en las décadas de 1960 y 1970 entre algunos comentaristas de Wittgenstein (A. I. Melden, K. O. Apel, P. Winch y, hasta cierto punto, G. H. von Wright). La polémica antipositivista de Taylor no participa de una preocupación *metodológica*, que apunte a separar dos tipos de ciencias, unas naturales (explicativas) y otras humanas (comprensivas o hermenéuticas). La existencia o no de dos reinos, la unidad o la división de las ciencias, no interesan a Taylor como tales. Si bien insiste en reivindicar a Dilthey y Gadamer, no rescata de la hermenéutica filosófica la tesis de las dos ciencias y la distinción entre explicación y comprensión sino la idea de que toda ciencia debe dilucidar sus propias condiciones y pensar lo que hace efectivamente esclarecedoras sus explicaciones, así como la noción de que esas condiciones varían según los dominios científicos. No sólo no hay una respuesta única a esa indagación; es probable que haya bastante más de dos, en relación con la diversidad de las ciencias. Aunque exprese una crítica típicamente hermenéutica de la idea de objetividad científica aplicada al hombre —véanse las numerosas fórmulas del tipo: «en sí misma [la expresión] es un fenómeno relacionado con los sujetos y por ende no puede dar cabida a una ciencia objetiva» (capítulo 1)—, Taylor tomó distancia con respecto a la epistemología de Dilthey, a la vez que rescataba la fecundidad del proyecto de definir la diferencia específica del conocimiento del hombre.

Por lo demás, mostró una mayor reserva acerca de la noción de interpretación en una discusión reciente con Vincent Descombes:

«No estoy del todo satisfecho con algunos de mis usos de la imagen de la interpretación. Vincent Descombes muestra lo inapropiado de comprender como interpretación la aplicación corriente de un repertorio en una sociedad. En la Alejandría del siglo IV, no puede decirse que quien se convertía en eremita "se interpretaba a sí mismo" como tal, según podríamos decirlo de alguien que decidiera vivir su vida en los márgenes de una ciudad moderna. El alejandrino no "se interpretaba" como eremita, *lo era*.

»Sin embargo, hay una idea importante que me esforcé por establecer con esa imagen tal vez inadecuada, una idea para cuya expresión es preciso encontrar un medio. Cuando, en una situación de comparación intercultural, logramos comprender mejor las diferencias de actitudes y de comprensión entre civilizaciones diferentes, podemos ver los lenguajes y los repertorios respectivos de cada una de esas culturas como una muestra de perspectivas diferentes sobre una condición humana común (. . .) Es eso lo que traté de indicar con la palabra "interpretación", pero sin duda fue un error utilizar una vez más en ese contexto un término ya sobrecargado».[7]

Esta autocrítica parcial pero significativa de la hermenéutica, vale decir, de una filosofía que ve en la interpretación el modelo de la comprensión, de las actividades significantes, e incluso la estructura última de la experiencia humana, esclarece los motivos del apego de Taylor al lenguaje (a la «imagen») de la interpretación, pese a sus debilidades.[8] Se trata, es cierto, de oponerse al cientificismo positivista en las ciencias humanas, pero también de aprehen-

[7] C. Taylor, «Reply and rearticulation», en J. Tully, ed., *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1994, págs. 239-40. Taylor responde a un texto de Vincent Descombes, «Y a-t-il un esprit objectif?», publicado en traducción inglesa en el mismo volumen, págs. 96-118. La versión original en francés de este último artículo apareció en *Les Etudes Philosophiques*, 3, 1999.

[8] Véase J. Bouveresse, *Herméneutique et linguistique*, Combas: L'Eclat, 1991.

der la dimensión esencialmente *comparativa* del conocimiento del hombre. La antropología (aquí en el sentido de la disciplina) es algo más que una ciencia humana entre otras. La comparación o, mejor, el «encuentro» intercultural, es para Taylor el paradigma del conocimiento del hombre. Para parafrasear a Quine, la comparación, como la traducción radical, *begins at home*. En consecuencia, la epistemología de las ciencias sociales según Taylor debe buscarse más por el lado de Montesquieu o Louis Dumont que por el lado de Dilthey.

En las antípodas del perspectivismo nietzscheano y el relativismo que hoy acompañan la idea de interpretación (tantas interpretaciones, tantos «mundos», subjetiva o socialmente «construidos»), Taylor considera que las interpretaciones son comparables y no inconmensurables. Lejos de ser un obstáculo a la comprensión, su diversidad —la diversidad de «esquemas conceptuales»— constituye la sustancia misma de la inteligencia del ser humano. El conocimiento del hombre es esencialmente comparativo, pues la comparación no es un complemento de las ciencias humanas sino que da el relieve indispensable a la comprensión. Sus conceptos cardinales son conceptos de diferencias entre sociedades, formas de vida, inaccesibles desde el interior de cada una de ellas. Superando la oposición, estéril a su juicio, entre un universalismo cientificista basado en los conceptos explicativos considerados neutrales (etnocentrismo) y la dependencia con respecto a los conceptos autóctonos (relativismo), Taylor muestra que la explicación sociológica o antropológica procede por un «lenguaje de contrastes transparentes» (*a language of perspicuous contrast*), esto es, un tercer lenguaje, ni el del observador ni el del observado, y «en el cual podríamos formular nuestro modo de vida y el suyo en cuanto posibilidades alternativas, vinculadas a ciertas constantes de lo humano en acción en ambos» (capítulo 6). Nuestra sociedad y la sociedad autóctona y, en términos más generales, las instituciones comparadas —por ejemplo, la legislación francesa y la legislación inglesa en Montesquieu—, se redescriben como dos posibilidades diferentes de realización de una antropología común. Comprender una institución es describirla como una posibilidad en el marco de otras posibilidades. Los conceptos generales no se dan ni en los hechos en bruto ni en el método científico. Co-

mo escribe Louis Dumont, «lejos de que ciertos criterios dirijan la comparación, esta suministrará el criterio o la idea formadora (. . .) No tengo la idea: la aporta la comparación».[9]

Tocqueville, cuyo sistema conceptual procede de la comparación recíproca entre aristocracia y democracia, da un muy buen ejemplo de «lenguaje de contrastes transparentes». Las ideas de «pasión por la igualdad», la igualdad como «hecho generador» de la sociedad moderna, suponen una mirada antropológica sobre el universo democrático y pertenecen, no al lenguaje del hombre democrático —que no puede ver la *dinámica* de la democracia—, sino al lenguaje desgarrado del aristócrata-antropólogo Tocqueville, que piensa el mundo naciente en oposición al mundo agonizante y compara las ventajas e inconvenientes de ambos. Este proceder es manifiesto, por ejemplo, en la distinción entre libertad aristocrática, como «disfrute de un privilegio», y libertad democrática, como «derecho común».[10] La problemática de los peligros del individualismo en la sociedad democrática (la democracia lleva al hombre «sin cesar hacia sí mismo y amenaza, en definitiva, con encerrarlo por entero en la soledad de su propio corazón») y la célebre profecía sobre las formas inéditas de despotismo futuro en las sociedades democráticas son inconcebibles fuera del marco conceptual de la comparación radical y el vocabulario trágico en el cual Tocqueville supo expresarla.

Realismo contra relativismo

Al parecer, entonces, la interpretación no es para Taylor tanto la estructura última de la experiencia humana como una metáfora de la cual es imposible prescindir. ¿Cuál es la medida exacta de esta distancia con respecto a la hermenéutica? En ocasiones, Taylor parece asumir plenamente los requisitos de la tradición hermenéutica, de Dilthey a Heidegger; en otros momentos, se aleja de ella para situarse

[9] L. Dumont, *L'idéologie allemande*, París: Gallimard, 1991, pág. 8.

[10] A. de Tocqueville, «Etat social et politique de la France avant et depuis 1789», en *L'Ancien Régime et la Révolution*, París: Gallimard, 1989 [*El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid: Alianza, 1993].

en la tradición analítica wittgensteiniana, y ello sin desconocer jamás la oposición profunda entre esas dos tradiciones (en contraste con las interpretaciones ecuménicas de Wittgenstein, ya mencionadas). Lo cierto es que manifiesta una completa adhesión al movimiento contemporáneo que puso el lenguaje en el primer plano de la interrogación filosófica (cf. capítulo 1). Ha comprendido y explicado que los enigmas de la significación, la intención y la interpretación eran «ineludibles» y constituían la «ley secreta» común de las distintas corrientes de la filosofía del siglo XX, como filosofía del lenguaje. De allí la idea de un espacio filosófico común, de la reducción quineana de la significación a la deconstrucción heideggeriana, pasando por la antropología wittgensteiniana, no, desde luego, en el sentido de una equivalencia de las doctrinas sino, al contrario, de un juego de oposiciones esenciales. Pero el reconocimiento de la importancia del lenguaje no debe llevar al olvido del mundo. Taylor quiere mantener unidas dos vertientes separadas, si no opuestas, de la antropología: la vertiente lenguajera del hombre como ser de lenguaje, y la vertiente realista o carnal del hombre como cuerpo actuante, poder práctico en el mundo. La primera pertenece con claridad a la filosofía de este siglo, la segunda, a la lección de Aristóteles. Esa unidad es problemática en el mero marco de la hermenéutica posheideggeriana, y si la «carne» y el «ser-en-el-mundo» de Merleau-Ponty fueron su revelador para Taylor, me parece que fue Wittgenstein quien mejor señaló y practicó la filosofía lingüística *y* realista en que él se inscribe.

Sus vigorosos argumentos sobre la objetividad de los valores (con la evaluación fuerte) y la comparabilidad de principio de las culturas muestran que para Taylor una filosofía hermenéutica no conduce necesariamente al relativismo. Tanto más cuanto que no se atiene al relativismo cultural y moral y participa en la totalidad del debate contemporáneo sobre el relativismo, incluido el del conocimiento, desarrollado por la «nueva» sociología de las ciencias (Paul Feyerabend, Bruno Latour) y, de manera más rigurosa, por algunos filósofos pragmatistas (Nelson Goodman, Richard Rorty). Taylor opone a ello una posición «realista», sobre todo en su discusión con Rorty.[11] Este aspecto de su pensamiento

[11] Véase J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age*, *op. cit.*, págs. 20-33 y 219-22.

asume un cariz forzosamente discreto, habida cuenta de que él quiere llevar a la filosofía a dejar de atribuir una importancia excesiva (fundacional) a las cuestiones teóricas y epistemológicas, para devolver su autonomía y su prioridad a la filosofía práctica. No obstante, el realismo de Taylor es un elemento esencial para comprender el sentido y alcance de su obra, en particular la síntesis que efectúa entre el realismo moral y la concepción del papel constitutivo del lenguaje y el sujeto como interpretación de sí.

La modernidad crítica de sí misma

Si la comparación no vale solamente para los estudios comparativos y tiene un alcance universal, es porque ninguna forma de vida —la nuestra ni más ni menos que cualquier otra— es un sistema completo y coherente, como la «jaula de hierro» de que hablaba Max Weber con referencia a la *racionalización* moderna. Una forma de vida, una civilización, contienen dilemas, tensiones. No son autosuficientes y no pueden sustraerse a la prueba de la confrontación con otras. Al contrario, esas pruebas son la clave para comprender mejor una forma de vida y enriquecerla, puesto que las posibilidades desarrolladas fuera de un esquema conceptual pueden resolver las dificultades que parecen insuperables en su interior. Lo característico de la condición humana es el hecho de estar condenada a una reformulación indefinida, cualquiera sea la posibilidad (la civilización) en la cual se realice. Esa condición une como un hilo, visible o invisible, formas de vida y de pensamiento aparentemente inconmensurables. Las contradicciones e inconsistencias, por lo tanto, no son lo propio de la modernidad. A quienes se inquietan por los «tormentos del hombre moderno», para recordar las bellas palabras de Rémi Brague, Taylor responde que también se trata de los tormentos del hombre a secas.

Esta visión de la condición humana (Taylor emplea el término *predicament*, que quiere decir a la vez «condición» o «situación» y «aprieto» en la lengua corriente) determina una concepción original de la modernidad. Podríamos decir que los pensadores contemporáneos se dividen entre quie-

nes admiten un concepto de modernidad, opuesto a la tradición o el mundo antiguo, y aquellos a quienes repele un corte demasiado tajante. Lo cierto es que la palabra está cargada con el peso metafísico que le dan los grandes críticos de la modernidad como Heidegger y Leo Strauss, y que las tesis inversas de este período como emancipación y consagración del individuo o el sujeto no son menos «imponentes». Taylor adopta otro uso, laico si se quiere. La idea es que resulta imposible negar una inflexión, si no un vuelco fundamental de la historia occidental, entre la revolución galileana, la «crisis de la conciencia europea» alrededor de 1700 y la revolución democrática, en el sentido tocquevilliano de la expresión. Pueden discutirse la cronología y los conceptos, situar el momento decisivo en Occam o en Hobbes, pero es indudable que algo ocurre y es preciso pensarlo, no a los tropezones, como corte «fatídico», sino como una historia compleja. Compleja, porque la modernidad, como cualquier forma de vida, se autointerpreta y por lo tanto se modifica, se transforma al capricho de los conflictos de interpretación. Compleja, también, porque el presente, pese a ser cada vez más un presente del futuro, no rompe por eso con el pasado. La historia de la modernidad es la historia de sus fuentes, que son otros tantos recursos que el presente puede poner en juego. Esos recursos hacen de la modernidad una forma de vida tendida entre posibilidades diversas y opuestas que no es, por lo tanto, ni una jaula de hierro ni una liberación irénica. Debido a ello, está expuesta a la redescripción. Taylor insiste mucho, por ejemplo, en la permanencia del *ethos* romántico en el corazón mismo del individuo desencantado y racional.

Como la Revolución Francesa, la modernidad no es entonces un bloque que deba consagrarse o rechazarse desde afuera. Puede compararse consigo misma, con la vara de sus múltiples fuentes, y de ese modo autocriticarse.

Examinemos uno de estos argumentos: cuando Taylor critica el liberalismo jurídico o procesal contemporáneo, no rechaza el régimen liberal; muy por el contrario, lo redescribe criticando una manera de comprenderlo que lo priva de algunas fuentes indispensables (capítulos 7, 8 y 9). El núcleo de su argumento contra la supremacía de los derechos y la justicia procesal en el liberalismo contemporáneo (capítulo 7) es que la afirmación de un derecho a X es in-

separable de la valorización de X, de su «consideración bajo el aspecto de un bien», como diría E. Anscombe.[12] «Nuestra posición sería incomprensible e incoherente si atribuyéramos derechos a los hombres con respecto a las capacidades específicamente humanas (como el derecho a profesar nuestras convicciones o a la libre elección del estilo de vida o la profesión) y negáramos al mismo tiempo la necesidad de desarrollar esas capacidades o considerásemos indiferente su realización o su supresión en nosotros mismos o en otros». Los derechos humanos no están simplemente asociados a capacidades (libre albedrío, posesión, sensibilidad), implican la valorización de estas como bienes. Sin embargo, para tomar el ejemplo de la libertad de conciencia, «la afirmación del valor de la capacidad humana de forjar convicciones morales y religiosas va mucho más allá de la aserción del derecho a profesarlas. También dice que debo llegar a ser el tipo de agente capaz de una auténtica convicción, que debo ser fiel a mis convicciones y no vivir una mentira o un autoengaño por temor o con vistas a obtener una ventaja, que en ciertas circunstancias debo ayudar a fomentar esa capacidad en otros, que debo educar a mis hijos con ese objeto, que no debo inhibirla en otros induciéndolos a una complacencia fácil y superficial, etc.». El *atomismo* contemporáneo —tal como Taylor lo bautiza— no logra fundar la libertad individual porque la expansión de una capacidad de elección real, es decir, algo distinto de la elección entre un helado de vainilla y un helado de chocolate, supone toda una civilización, inseparable de una sociedad política y de fuentes morales que estructuran el repertorio de nuestras evaluaciones fuertes. Como señala Hilary Putnam, el célebre aforismo de Bentham, «si hacemos a un lado nuestros prejuicios, la rayuela es tan buena como la poesía», es falso o, mejor dicho, carece de sentido, pues hechos a un lado nuestros prejuicios —esto es, nuestra civilización—, no puede existir nada que se parezca a la elección entre la rayuela y la poesía.[13] «Así, vivimos en un mundo en el cual existe el debate público sobre cuestiones morales y políticas y otros problemas fundamentales. Siempre olvidamos que

[12] E. Anscombe, *Intention*, *op. cit.*

[13] H. Putnam, *Raison, vérité et histoire*, París: Minuit, 1984, pág. 170 [*Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 1988].

se trata de un hecho notable, que no tiene nada de inevitable y algún día podría desaparecer. ¿Qué pasaría con nuestra capacidad de ser agentes libres si ese debate se extinguiera y el debate más especializado entre intelectuales que intentan definir y aclarar las alternativas que enfrentamos también cesara o se abandonaran los esfuerzos por revivir la cultura del pasado, así como las iniciativas de innovación cultural? ¿Qué elección quedaría? Y si la atrofia superara cierto punto, ¿podríamos hablar siquiera de elección? ¿Durante cuánto tiempo seguiríamos entendiendo el significado de la elección autónoma?» (capítulo 7).

Redescripto de este modo, el liberalismo es sin duda más contrahecho y arriesgado que como lo muestra la doctrina simple y calculable del individualismo atomista: Taylor quiere conciliar el valor supremo del individuo y el reconocimiento de su naturaleza social, lo cual parece contradictorio; afirma la primacía del bien, con el riesgo de reabrir los conflictos originados en la pluralidad de definiciones del bien común; en síntesis, pone a la sociedad liberal en un aprieto. No hay en él, sin embargo, ninguna complacencia hacia la aporía, la tensión irresuelta. Al contrario, esta descripción más «densa» de la sociedad liberal aspira a sacar a la luz recursos morales que deben permitir resolver los dilemas y los problemas revelados por esa descripción y que el liberalismo procesal, pese a ignorarlos, no suprime. Se trata de superar la alternativa entre la chatura del «etnocentrismo del presente», es decir, una filosofía de la democracia encerrada en la ideología de la sociedad democrática, como la teoría de la justicia de John Rawls, y el punto de vista de los críticos antimodernos, que alcanza cierta profundidad antropológica pero a costa de un exilio altanero. Taylor abre el camino de una comparación de sí consigo mismo.

Una voz singular

En una reseña del primer libro de Taylor, *The Explanation of Behaviour*, de 1964, E. Anscombe escribía: «También hay que saludar [en él] la ausencia de los rasgos de estilo o las actitudes características de una escuela filosófica determinada». La independencia filosófica es, en efecto, un rasgo

esencial de Taylor. Al contrario de muchos de sus colegas, jamás admitió la idea de que la filosofía supone un lenguaje particular, y menos aún que la adopción del estilo y el vocabulario apropiados nos asegura el acierto, como si bastara hablar heideggeriano para entrar en contacto con el ser o citar a Gödel para ser «científico».

El lector se sorprenderá, sin duda, ante la diversidad de tono de los artículos reunidos en este volumen, desde el estilo analítico muy puro del capítulo 2 hasta el comentario hegeliano del capítulo 3 o la confrontación estratégica que anima el capítulo 7. La voz del erizo, sin embargo, es reconocible en los múltiples intereses de la zorra, en particular gracias a su dialogismo. Antes de ser el tema de las investigaciones actuales de Taylor, el dialogismo es la marca de su estilo. Sus textos son siempre el objeto de una escritura muy intensa y, sin embargo, están marcados por el estilo oral de un diálogo con interlocutores o adversarios, con los cuales se trata de concordar al menos en una formulación común de sus divergencias, un lenguaje de contrastes transparentes. Para Taylor, la filosofía y sus controversias sólo tienen sentido si se enfrentan al imaginario social contemporáneo. De la disponibilidad de Taylor proceden tanto la nobleza como la potencia argumentativa de su obra.

Agradecimientos

Una buena traducción debe borrarse ante el original, por eso no se estila que un traductor hable de sí mismo. Me gustaría, empero, decir una palabra sobre una aventura iniciada en 1991 con el descubrimiento de los artículos de Taylor. Traducir a un pensador es tener acceso a una intimidad especial con su obra, y más aún cuando ese autor está vivo y, como Charles Taylor, es de una generosidad y una apertura excepcionales para con su lector, se trate de resolver una dificultad de traducción (si bien su obra filosófica está esencialmente escrita en inglés, Taylor es bilingüe) o de discutir sobre el nacionalismo y la identidad moderna.

Querría asimismo agradecer a quienes, en diversos conceptos, acompañaron y sostuvieron esta empresa: Jacques Bouveresse, Monique Canto-Sperber, Vincent Descombes,

Renaud Dulong, Edith Heurgon, Guy Laforest, Olivier Mongin y Louis Quéré. Pluma en mano, Hélène Roudier de Lara releyó todas las traducciones. Jean-Fabien Spitz tuvo la amabilidad de facilitarme una traducción inédita de «What's wrong with negative liberty?» y me ayudó mucho con los capítulos 7 y 8.

Philippe de Lara

Primera parte. El lenguaje de la humanidad

1. El lenguaje y la naturaleza humana*

I

El lenguaje es un punto central de interés en el siglo XX. Esto es evidente en todos los aspectos. En primer lugar, nuestro siglo presenció el nacimiento y el crecimiento explosivo de la ciencia de la lingüística. Y «explosivo» es, en cierto sentido, la palabra adecuada, porque como las otras ciencias del hombre, la lingüística se desarrolla en una serie de direcciones mutuamente irreductibles, de acuerdo con puntos de vista recíprocamente contradictorios, defendidos por escuelas en conflicto. Entre ellas, los estructuralistas en el sentido de Bloomfield, los partidarios de las teorías transformativas y los formalistas.

Estas y otras escuelas han tenido una gran influencia. No se trata de meras reuniones de eruditos oscuros que trabajan apartados de las miradas del público. Nombres como los de Jakobson y Chomsky son conocidos mucho más allá de los límites de su disciplina.

Pero aún más sorprendente es la hegemonía parcial, por decirlo de algún modo, que la lingüística ha conquistado sobre otras disciplinas. A partir de Saussure y los formalistas presenciamos el enorme desarrollo de los estructuralismos cuyo pionero es Lévi-Strauss, que procuran explicar una multitud de cosas diversas: los sistemas de parentesco, las mitologías, la moda (Barthes), el funcionamiento del inconsciente (Lacan), con teorías tomadas en primer lugar del

* Título original: «Language and human nature», en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, págs. 215-47. Este trabajo se presentó como Alan B. Plaunt Memorial Lecture en la Universidad de Carleton, Ottawa, Canadá, en abril de 1978. Una versión abreviada se publicó con el título de «Theories of meaning» en *Man and World*, 13(3-4), 1980, págs. 281-302.

estudio del lenguaje. Encontramos la utilización de términos como «paradigma», «sintagma», «metáfora» y «metonimia» mucho más allá de su ámbito original.

Debemos agregar, asimismo, que algunos de los movimientos filosóficos más influyentes del siglo atribuyeron un lugar central al lenguaje; no sólo se interesaron en él como uno de los *problemas* de la filosofía, sino que también fueron *lingüísticos*, en cuanto la comprensión filosófica está esencialmente ligada a la comprensión del medio del lenguaje. Sucede de tal modo no sólo con el positivismo lógico y lo que a menudo se denomina «análisis lingüístico» en el mundo anglosajón, sino también con la filosofía de Heidegger, por ejemplo —de manera muy diferente—, así como con las filosofías surgidas del estructuralismo, entre ellas las de Derrida y Lacan.

El interés por el lenguaje como un medio se vincula con la inquietud del siglo XX por la significación. ¿En qué radica el carácter significativo del discurso y, en rigor, de cualquiera de las cosas que tienen significación? Puesto que este interrogante se planteó no sólo en relación con el lenguaje, centro del interés de las teorías filosóficas de la significación. También se formuló con agudeza en el caso de las artes, por ejemplo la música y la pintura. Surgió, por fuerza, con el desarrollo de la pintura no figurativa y de la música que se apartó del código aparentemente inamovible de la escala tonal. Las revoluciones de comienzos del siglo XX, por ejemplo Schönberg y el cubismo, pusieron estas cuestiones a la orden del día, y todas las revoluciones que presenciamos desde entonces las mantuvieron en ella. Y nos enseñaron a plantear la pregunta «¿qué es la significación?» en un contexto más amplio que el del mero lenguaje. Nos han inducido a ver el lenguaje como una parte del conjunto de medios significativos que los hombres pueden desplegar. Y debido a ello, ese conjunto de medios parece más problemático.

Para colmo, el psicoanálisis freudiano extendió de manera drástica el ámbito de lo significativo. Ahora pueden «analizarse», esto es, interpretarse, no sólo el discurso y los objetos artísticos, sino también los lapsus, los síntomas, las afinidades y los gustos.

E incluso «interpretación» se ha convertido en un término clave. Los enfoques «hermenéuticos» tienen una gran au-

diencia en una serie de campos, muy especialmente en historia y ciencias sociales.

De ello se desprende, creo, que el interés del siglo XX por el lenguaje es un interés por la significación. Y me parece que ese interés refleja una idea de nosotros mismos largamente inarticulada y muy difundida en nuestro siglo, que trataré de formular en dos proposiciones conexas: 1) que la cuestión del lenguaje es en cierto modo estratégica para el problema de la naturaleza humana, y el hombre es sobre todo el animal del lenguaje, y 2) que el lenguaje es muy desconcertante y hasta enigmático, tanto más si lo entendemos en un sentido amplio que incluya toda la gama de medios de significación; algo que parece inevitable cuando lo vemos como el rasgo definitorio del hombre, porque este también se caracteriza por la creación de música, arte, danza y toda la serie de «formas simbólicas», para utilizar la expresión de Cassirer. La paradoja inherente a esta situación es que en una era de grandes avances científicos, y luego de haber hecho progresos espectaculares en muchos campos, el lenguaje humano nos parece mucho más enigmático que a los hombres de la Ilustración. Admito, sin embargo, que este es un punto polémico y mi breve esbozo de la idea que nos hacemos de nuestra situación despertará fuertes resistencias entre quienes creen o quieren creer en la capacidad de los métodos de las ciencias naturales para explicar el comportamiento humano. A decir verdad, el inconveniente de ese esbozo radica en que no es neutral en uno de los grandes debates de nuestra civilización, de modo que algunos lo considerarán trivial y otros, tendencioso.

En consecuencia, ahora debería intentar hacerlo menos esquemático para el primer grupo y más plausible para el segundo. Pero esta es una tarea que me parece difícil de abordar mediante un ataque directo. Mi intención, en cambio, es rastrear los orígenes y, desde allí, el perfil creciente de nuestro paisaje intelectual. Al hacerlo, espero arrojar suficiente luz para alcanzar mis metas por un camino indirecto: disipar al menos algunas dudas y precisar ciertos contornos.

Esto implicará el entrelazamiento de dos temas: en primer lugar, ¿cómo llegamos hasta aquí? ¿Cómo llegamos a considerar central el lenguaje y enigmática la significación? Este es el tema histórico, diacrónico. El segundo es proble-

mático: ¿cuál es el problema de la significación, y por qué esta es enigmática?

Para empezar, algunas palabras sobre cada uno de ellos.

Sobre el primero: nuestra concepción tradicional del hombre era la de un animal racional. Esa es su definición según la principal tradición filosófica de nuestra civilización, que se remonta a los griegos. ¿Cómo nos deslizamos desde allí hasta la idea de que el secreto de la naturaleza humana debía encontrarse en el hombre como un «animal de lenguaje» (para usar la expresión de George Steiner)?

La respuesta es que ese deslizamiento no fue tan grande. Si nos remontamos, por ejemplo, a la fórmula original de Aristóteles de que el hombre es un animal racional, comprobamos que dice *zôon logon echon*, «animal poseedor del logos». Este «logos» es una palabra con la cual ya estamos familiarizados porque se ha incorporado en muchos sentidos a nuestro lenguaje. Está a caballo del discurso y el pensamiento, porque significa, entre otras cosas, «palabra», «pensamiento», «razonamiento» y «exposición razonada», y se utiliza además con referencia a las palabras constituyentes de ese tipo de exposición. Incluye en su gama de significaciones, entonces, una idea de la relación entre el discurso y el pensamiento.

Si quisiéramos traducir la fórmula de Aristóteles directamente del griego, sin pasar por el latín *animal rationale*, y expresarla como «animal poseedor del logos», lo cual equivale de hecho a dejarla parcialmente sin traducción en toda su rica polisemia, no tendríamos que dar un salto tan grande entre la formulación tradicional de la naturaleza del hombre y la que, a mi juicio, subyace a gran parte del pensamiento y la sensibilidad del siglo XX. Hay un cambio, pero se produce dentro del complejo pensamiento/lenguaje y consiste en el desplazamiento de su centro de gravedad. Un cambio de este tipo en nuestra comprensión del pensamiento/lenguaje explicaría el paso de la vieja fórmula a la nueva. Y mi hipótesis es que, en efecto, dicho cambio se ha producido. Ese es mi tema histórico.

Sobre el segundo, el tema problemático: ¿cuál es el problema de la significación? ¿Y qué significa considerarla enigmática o, para el caso, no enigmática? ¿Qué preguntas hacemos cuando preguntamos sobre la significación?

No preguntamos sobre ella en el sentido en que podemos inquirir acerca del significado de la vida o como cuando hablamos de un amor o un trabajo plenos de «sentido». Ese es un sentido conexo, pero aquí nos referimos a la significación que tienen las cosas para nosotros en virtud de nuestras metas, aspiraciones y finalidades.

El interrogante al que me refiero aquí es la pregunta radical: ¿cómo es posible que los segmentos de un medio que ponemos en juego al hablar, hacer música, pintar, emitir señales, construir objetos simbólicos, *digan algo*? ¿Cómo es posible que podamos completar frases de la siguiente forma: «esto quiere decir que. . .», mientras que no podemos decir lo mismo de palos, piedras, estrellas, montañas, bosques, en una palabra, de las cosas que simplemente encontramos en el mundo?

O bien, si objetamos este modo de expresarse, porque parece excluir una de las grandes maneras tradicionales de entender el mundo, como signos enviados por Dios o encarnaciones de las Ideas —una concepción que examinaremos dentro de un momento—, podemos preguntar igualmente: ¿qué vemos en las cosas cuando las entendemos como signos y no vemos en ellas cuando no las aprehendemos como tales, sino como el mero equipamiento de un universo no expresivo?

Los objetos significativos tienen dos aspectos o dimensiones, cada una de las cuales puede tomarse como hilo conductor de la respuesta. La primera dimensión es la que podríamos llamar designativa: podemos explicar un signo o una palabra con significado apuntando a lo que designan en un sentido amplio, esto es, la cosa del mundo a la cual podemos hacer referencia con ese signo o esa palabra y lo que somos capaces de decir con estos sobre ella. Si digo «el libro está en la mesa», emito un discurso significativo, porque «libro» designa un tipo particular de objeto y «mesa», otro, mientras que «el» y «la» pueden utilizarse para seleccionar un objeto determinado en algún contexto de referencia y toda la frase reúne las dos expresiones referenciales con el fin de aseverar que el *designatum* de una está situado en el *designatum* de la otra. De acuerdo con este punto de vista, damos el significado de un signo o una palabra señalando las cosas o relaciones a las cuales podemos referirnos o sobre las cuales podemos hablar por medio de ellos.

Podríamos denominar expresiva la segunda dimensión. La frase «el libro está en la mesa» designa un libro y una mesa en cierta relación; pero puede decirse que expresa mi idea, mi percepción o mi convicción de que el libro está en la mesa. En un sentido más lato, podríamos decir que expresa mi angustia, si hay algo particularmente ominoso en el hecho de que el libro esté en la mesa, o acaso mi alivio, si el libro se había perdido.

¿A qué aludimos al hablar aquí de «expresión»? En términos aproximados, creo que a lo siguiente: algo se expresa cuando se encarna de tal manera que es manifiesto. Y «manifiesto» debe tomarse en un sentido fuerte. Una cosa es manifiesta cuando la posibilidad de verla está directamente al alcance de todos. No lo es cuando hay meros signos de su presencia, de los cuales podemos inferir que está allí, como cuando «veo» que usted se encuentra en su oficina porque su automóvil está estacionado afuera. En este caso, hay un contraste implícito con otro tipo de situación en la cual yo pudiera verlo directamente.

Ahora bien, consideramos que las cosas son expresiones cuando hacen algo manifiesto en el sentido más fuerte, un sentido que no puede contrastarse con una manera más directa de presentación, en la cual las cosas estén frente a nosotros «en persona», por así decirlo.

Tomemos el ejemplo de las expresiones faciales. Si usted tiene un rostro expresivo, yo podré ver la alegría y la pena en él. No hay aquí ninguna inferencia; puedo ver sus estados de ánimo y sentimientos, son manifiestos de la única manera como pueden serlo en el espacio público. Contrastemos esta situación con la de su vecino, que oculta muy bien sus sentimientos: tiene «cara de póker». Sin embargo, da la casualidad de que sé (porque su madre me lo dijo) que cuando se encoleriza mucho, se le contrae un músculo detrás de la oreja. Observo el músculo, y advierto que él está airado.

Pero la contracción del músculo no equivale a una expresión de ira. Se trata del mismo caso que antes, cuando yo advertía que usted estaba en su oficina porque veía el automóvil estacionado en la calle. En estos casos, infiero algo que *no* veo directamente. Las expresiones, en contraste, hacen manifiestos nuestros sentimientos; nos ponen en presencia de los sentimientos de la gente.

Las expresiones vuelven manifiesta una cosa al encarnarla. Desde luego, una expresión determinada puede revelar lo que transmite de una manera parcial, enigmática o fragmentaria. Pero se trata de manifestaciones en el sentido antes mencionado: aunque imperfectas, no podemos contrastarlas con otro modo de presentación más directo pero no expresivo. Lo que manifiesta la expresión *sólo* puede manifestarse en la expresión.

Ahora podemos discernir gran parte de lo que decimos tanto en la dimensión designativa como en la dimensión expresiva, como hicimos con la frase anterior. En cada una de las dimensiones relacionamos la frase con otra cosa: con los objetos a los cuales se refiere, en una, y con el pensamiento que expresa, en otra.

Quizás una y otra dimensiones parezcan proponer el enfoque más natural de la cuestión del significado en contextos diferentes. Al discutir el significado de una frase como «el libro está en la mesa», nos sentimos más naturalmente inclinados a explicarla en términos designativos. Por otro lado, cuando pensamos en un poema o una obra musical, tendemos con mayor facilidad a considerar su significado en la dimensión expresiva. En rigor, en el caso de una sinfonía o una sonata es difícil hablar de designación. Esta dimensión parece desaparecer por completo.

Sin embargo, aunque cada una de las dimensiones es más natural en cierto contexto, no parece haber motivos para considerar que el designativo y el expresivo son modos antagónicos de explicación cuando puede aplicárselos por igual, como en el discurso corriente. Antes bien, parecen contestar diferentes preguntas.

En la historia del pensamiento existe, empero, una importante discusión sobre cuál de esas dimensiones es más fundamental en el orden de la explicación. Si «el libro está en la mesa» expresa mi pensamiento al respecto, ¿se debe a que las palabras utilizadas tienen el significado designativo que tienen? De ser así, el fenómeno fundamental es el del significado designativo. Eso es lo que debemos entender para llegar a la raíz de las cosas. La función expresiva de las palabras dependerá de la función designativa.

¿O acaso hay algo en la función expresiva que no puede entenderse de ese modo? ¿Hay una dimensión del significado expresivo que no puede determinarse simplemente por el

significado designativo? ¿Será preciso incluso invertir los papeles y decir que el significado expresivo es en cierto modo el primero y presenta el fundamento o marco en el cual las palabras pueden tener un significado designativo? Si es así, lo fundamental en el lenguaje es el significado expresivo.

Estos dos enfoques definen maneras muy diferentes de entender la pregunta «¿qué es la significación?». Hemos llegado a nuestra comprensión actual del lenguaje a través de una prolongada lucha entre ambos. Antes de examinar esa historia, me gustaría decir algo sobre las motivaciones metafísicas de los dos tipos de teoría.

Las teorías designativas, que asignan el papel central a la designación, hacen de la significación algo relativamente poco enigmático y misterioso. Esto explica en gran parte su atractivo. El significado de las palabras o las frases se explica por su relación con las cosas o el estado de las cosas en el mundo. No hace falta atribuir más misterio al significado del que se atribuye a las propias cosas o a su estado. Desde luego, está la relación misma de significación, entre la palabra y la cosa, por la cual una significa otra o la señala. Pero no hace falta ver en esa relación nada demasiado misterioso. En última instancia, si nos inquieta hablar de la significación, podemos imaginarla simplemente como un conjunto de correlaciones establecidas entre los ruidos que emitimos y ciertos sucesos o estados del mundo. Al final de este camino encontramos teorías behavioristas como la de Skinner (seguido por Quine, que a su vez influyó en Davidson).

Pero si no somos tan quisquillosos en el plano metafísico, nos bastará considerar primaria la relación designativa y esperar esclarecer la significación mediante el establecimiento de las correlaciones entre palabras y cosas o, en un estilo más contemporáneo, entre las proposiciones y sus condiciones de verdad.

En contraste, las teorías expresivas mantienen parte del misterio en torno del lenguaje. La significación expresiva no puede separarse del todo del medio, porque sólo es manifiesta en él. El significado de una expresión no puede explicarse por su relación con otra cosa, sino únicamente mediante otra expresión. En consecuencia, el método de aislar términos y establecer correlaciones no puede funcionar con la significación expresiva. Por otra parte, nuestos objetos expre-

sivos paradigmáticos funcionan como totalidades. Consideremos una cara o una obra de arte. Si queremos mostrar que son expresivas, no podemos separarlas en partes e indicar que el todo es simplemente una función de estas.

La idea de que la expresión es misteriosa puede formularse con mayor exactitud. El quid es que las teorías expresivas se contraponen a lo que se considera como una de las características fundamentales del pensamiento científico en la era moderna, mientras que las teorías designativas no lo hacen. El pensamiento científico pretende ser objetivo, y esto quiere decir que debe describir el universo no en términos de lo que podríamos llamar propiedades relacionadas con los sujetos, esto es, propiedades que tienen las cosas en la experiencia de estos y serían inexistentes si no existieran sujetos de la experiencia. El ejemplo más célebre de ellas en los debates del siglo XVII fueron las propiedades secundarias, y su exclusión de la física fue un aspecto de la gran revolución científica de la época.

Ahora bien, una descripción expresiva de la significación no puede evitar las propiedades relacionadas con los sujetos. La expresión es la facultad de un sujeto; las expresiones *manifiestan* cosas y por lo tanto nos remiten en esencia a sujetos para quienes esas cosas pueden ser manifiestas. Como dije antes, lo que manifiesta la expresión sólo puede ser manifiesto en la expresión, de modo que la significación expresiva no puede explicarse con prescindencia de ella. Si consideramos fundamental la expresión, parece imposible explicarla en términos de otra cosa; pero en sí misma es un fenómeno relacionado con los sujetos y, por ende, no da cabida a una ciencia objetiva.

En contraste, una teoría designativa da cuenta de la significación mediante la correlación de signos con fragmentos del mundo, y en principio estos pueden identificarse de manera objetiva. Esa teoría brinda la promesa de una teoría del lenguaje ajustada a los cánones de la moderna ciencia natural. En este sentido, promete hacer del lenguaje algo nada enigmático ni misterioso.

En este terreno, las teorías expresivas no pueden competir.

II

Llegamos ahora a la exposición histórica. Si rastreamos el desarrollo de estas teorías antagónicas de la significación, veremos que la preocupación por el lenguaje es una inquietud moderna. Las doctrinas concretas sobre el lenguaje y las palabras son bastante poco importantes y marginales entre los antiguos, que no se mostraban interesados en el discurso sino en el pensamiento.

Sin embargo, ¿qué pasa entonces con la idea implícita en la polisémica palabra *logos*? *Logos* significaba «palabra» y provenía de la raíz *legein*, «decir». Esta conexión entre el decir, las palabras y la razón estaba apuntalada por lo que podríamos llamar una concepción del pensamiento modelada sobre el discurso. El pensamiento se equiparaba al discurso: revelaba cosas como puede hacerlo este. Cuando tomamos algo desconcertante y lo describimos de manera discursiva, lo exponemos, articulamos sus diferentes aspectos, los identificamos y relacionamos. Puesto que el pensamiento era como el discurso, podíamos usar la misma palabra, *logos*, para ambos. Platón dice que sólo conocemos realmente una cosa cuando podemos describirla. De lo contrario, tenemos una mera opinión (*doxa*) y no un conocimiento real (*episteme*). *Pero* «describir» es la traducción de *logon didonai*.

Lo sorprendente en la visión predominante de los antiguos, que estos legarían a la Edad Media europea, era su concepción de la realidad, también modelada sobre el pensamiento-discurso [*discourse-thought*]. En la versión de Platón, las Ideas son la base de la realidad. Por supuesto, somos nosotros, los modernos, quienes sentimos la tentación de decir que la realidad tomaba como modelo el pensamiento-discurso. Para Platón no se trataba de una falsa proyección, y haríamos mejor en decir que nuestro discurso y nuestro pensamiento deben modelarse según la realidad. La realidad misma, la realidad última de la cual las cosas empíricas, en cierto sentido, son copias, era la Idea. En sus diferentes aspectos, necesariamente vinculados entre sí, la Idea se articulaba de acuerdo con su lógica interna. La meta de nuestro pensamiento debería ser esforzarse por llegar a ella y tratar de igualarla.

Ahora bien, en comparación con esta poderosa formación de un *logos* óntico, o pensamiento-discurso, seguido por un

logos en el sujeto pensante, las palabras no parecían muy importantes. Eran la mera envoltura externa del pensamiento. En cuanto palabras humanas no podían aspirar a más, pues evidentemente no eran necesarias para el *logos* óntico. El lenguaje, entonces, cumple un pequeño papel marginal en las teorías de los antiguos.

Sin embargo, hay aquí una vigorosa teoría de la significación en germen. La concepción antigua se desarrolla a lo largo de varias etapas, sobre todo a través del neoplatonismo y luego por medio del pensamiento de los primeros Padres, que debe tanto a aquel: san Agustín en Occidente y los Padres griegos en Oriente.

En esta amalgama de teología cristiana y filosofía griega se desarrolló una noción que Platón bosquejó por primera vez en el *Timeo*. Al crear el mundo, Dios da encarnación a sus ideas. Las Ideas platónicas son los pensamientos de Dios.

Llegamos de tal modo a una analogía obvia, explicitada por san Agustín. Así como nuestro pensamiento está externamente envuelto en palabras, el pensamiento de Dios, el *Logos* —el *Verbum*, para Agustín—, se desplegó exteriormente en la creación. Esta es, por decirlo de algún modo, el discurso de Dios. Por eso todo es un signo, si somos capaces de verlo como corresponde.

De modo que el paradigma y el modelo del despliegue de nuestros signos es la creación divina. Pero ahora esta debe entenderse de manera expresiva. Las criaturas de Dios manifiestan Su *logos* al encarnarlo; y lo manifiestan tan completamente como es posible en el medio creatural. No puede haber una relación designativa más fundamental, justamente porque todo es un signo. Esta noción carece de sentido en una concepción designativa. Puesto que las palabras sólo pueden tener significación designativa si designan alguna otra cosa al margen de sí mismas y los signos. La idea de que todo es un signo sólo tiene sentido en una concepción expresiva.

Por lo tanto, en Agustín y sus sucesores tenemos una teoría expresiva de la significación inscripta en su ontología. La fuente de la significación, Dios, es un expresivista. Esta concepción prepara el marco para las teorías de la Edad Media y comienzos del Renacimiento, lo que podríamos llamar ontologías semiológicas, que imaginaban el

mundo como un orden significativo o un texto. Este tipo de cosmovisión predominó hasta el siglo XVII, cuando fue pulverizada por la revolución científica.

Una concepción de esta clase entendía el universo en términos de una serie de correspondencias que vinculaban, por ejemplo, al león en el reino animal, el águila entre las aves y el monarca en su reino, o las estrellas del cielo con la forma del esqueleto humano, o a ciertos animales y plantas con ciertos planetas. En todos estos casos estaba en juego una relación expresiva. Estos términos están ligados porque encarnan y manifiestan las mismas ideas. Contemplar el universo como un orden significativo es considerar que la configuración del mundo en cada uno de sus dominios y niveles está destinada a encarnar las ideas.

Tenemos aquí una muy vigorosa teoría expresiva de la significación, una teoría del lenguaje divino. Pero todo ello es compatible con la importancia relativamente escasa de las palabras humanas. En rigor, exige que estas asuman un estatus marginal, porque el verdadero pensamiento, el pensamiento de Dios o las Ideas, es completamente independiente de la expresión humana. La teoría del lenguaje aún está en su infancia. El *lenguaje* comenzó a cobrar importancia con la rebelión del nominalismo contra esta visión semiológica del universo.

El nominalismo medieval rechazaba el modelo de pensamiento-discurso de lo real. Negaba la existencia de esencias reales de las cosas, o universales. Es cierto, pensamos en términos generales, pero esto no se debe a que el mundo exista, por decirlo así, en términos generales; al contrario, todo lo que es es particular. Lo universal no es un rasgo del mundo sino un efecto de nuestro lenguaje. Asignamos palabras a clases de objetos que luego reunimos en unidades; los términos generales se forman de esta manera.

Ahora bien, esta teoría atribuye un papel crucial al lenguaje. La palabra es el instrumento con el cual agrupamos las cosas en clases. Es el nuevo hogar del universal, expulsado de lo real. Pero al dar un papel al lenguaje, esta concepción propone una teoría puramente designativa de la naturaleza de ese papel. Genera una teoría cabalmente designativa de la significación.

Lo hace, en primer lugar, al rechazar la teoría expresiva del cosmos y negarse a ver las cosas que nos rodean como

encarnaciones de las Ideas; y en segundo lugar, al considerar que las palabras sólo cobran significación al utilizarse como nombres de las cosas. Las palabras significan porque designan algo. Así pues, dejamos de ver todo lo existente como un signo. Los únicos signos son los reconocidos como tales, y son signos porque significan algo.

Esta teoría del lenguaje llegó a su pináculo con la revolución científica del siglo XVII, que asociamos a nombres como los de Descartes, Bacon y Hobbes. Esa revolución supuso un rechazo polémico de la visión del mundo como un orden significativo y su reemplazo por una concepción que lo presentaba como un proceso objetivo, donde «objetivo» debe entenderse en el sentido antes mencionado. La teoría íntegramente designativa de la significación era uno de sus principales pilares.

Las filosofías del siglo XVII rehicieron nuestras concepciones del hombre, el pensamiento y el conocimiento para ajustarlas al nuevo reparto de las cartas. Se modificó la noción misma de pensamiento. Una vez que dejamos de ver el pensamiento-discurso como parte del equipamiento de lo real, nos concentramos en nuestro pensar subjetivo como un proceso por derecho propio.

Se trata del proceso mediante el cual cobramos conciencia de las cosas. ¿Cómo es posible? Al perder el discurso su estatus óntico, lo que parece explicarlo no es tanto la dimensión discursiva del pensamiento como, antes bien, su dimensión representativa. Cuando hacemos hincapié en el pensamiento como un proceso que sólo se desarrolla en nuestra mente y nos preguntamos cómo podemos conocer las cosas en él, la respuesta obvia parece ser que el pensamiento, de alguna manera, las refleja o representa.

Y así llegamos a la nueva concepción del pensamiento, constituido ahora por ideas, pequeñas unidades de representación, semejantes a fantasmales instantáneas internas. Se trata del famoso «camino de las ideas», iniciado por Descartes y tomado por sus sucesores, tanto racionalistas como empiristas, y que dominaría la psicología y la epistemología durante los dos siglos siguientes. Según lo expresaron los autores de la *Logique* de Port-Royal: *«nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous»* [«sólo podemos tener algún conocimiento de lo que está fuera de noso-

tros por intermedio de las ideas que están en nosotros»].[1] Y en virtud de ello concluían que las ideas mismas debían ser el centro de nuestro estudio. El pensamiento como una especie de medio incorpóreo interno cobraba un interés central.

Sin embargo, si conocemos lo exterior a través de nuestras ideas, ¿cómo lo hacemos? Ya no aprehendiendo las formas de lo real, porque no hay nada de eso. Antes bien, conocer las cosas exteriores significa comprender cómo se componen. Y esto quiere decir que las componemos en la idea tal como son en la realidad.

Así, el método del pensamiento se convierte en el famoso método resolutivo compositivo. Descomponemos las cosas en nuestras ideas hasta llegar a sus elementos constitutivos, y luego las componemos en cuanto idea tal como son en la realidad. Eso es el entendimiento para Galileo, Descartes y Hobbes. Y este último lo expresa así en *De Cive* (11.14):

«pues todo se entiende mejor a través de sus causas constitutivas. En efecto, en un reloj o en cualquier pequeña máquina semejante, la materia, la figura y el movimiento de los engranajes sólo pueden conocerse adecuadamente si se toman por separado y se consideran en sus partes; de igual manera, para hacer una indagación más cuidadosa de los derechos de los estados y las obligaciones de los súbditos, es necesario, sostengo, no tomarlos por separado mas sí, empero, considerarlos como si estuvieran disueltos».

Esto significa, desde luego, que también nuestro pensamiento debe descomponerse en sus fragmentos constituyentes. Esos fragmentos son las ideas de la epistemología de los siglos XVII y XVIII.

¿Qué es, entonces, el pensar? La reunión de ideas; más precisamente, la reunión de ideas claras y distintas, y de acuerdo con el modo como están reunidos los componentes del mundo. El pensar es un discurso mental, para utilizar las palabras de Hobbes, y ya no se trata de la articulación y puesta de manifiesto de los antiguos, sino de una suerte de desmontaje y reconstrucción internos.

[1] Antoine Arnauld y Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, París: Flammarion, 1970, pág. 63 [*La lógica o el arte de pensar*, Madrid: Alfaguara, 1987].

Pero si el pensar es un discurso mental, ¿cuál es el papel del lenguaje? Por momentos, al leer los escritos de los pensadores de los siglos XVII y XVIII, parece que ese papel es tan negativo como positivo y que las palabras pueden engañarnos y desviar nuestra atención de las ideas. Esos pensadores ven el lenguaje como un gran seductor, que nos induce a sentirnos satisfechos con las meras palabras, en vez de concentrarnos en las ideas que ellas designan.

Nadie, sin embargo, sostenía que debíamos prescindir del lenguaje por completo. Sin lugar a dudas, eso era imposible. Para cualquier pensamiento medianamente complejo o de cierta amplitud necesitamos palabras, como es evidente; todos los pensadores coincidían en ello. Y en rigor de verdad, esto no sólo es intuitivamente evidente, también está implícito en su punto de partida nominalista. Por medio de las palabras ordenamos nuestras ideas, las agrupamos de una manera y no de otra. Las palabras nos permiten tratar las cosas en categorías generales y no una por una.

Y tal es el papel asignado por esa época al lenguaje. Ordenamos nuestras ideas por medio de las palabras y no laboriosamente, una por una, en cuyo caso no llegaríamos muy lejos en la construcción de una comprensión del mundo y todo lo perderíamos en el olvido tan pronto lo ganáramos en la intuición. Ordenamos nuestras ideas, en cambio, en grupos y clases. Así formula Hobbes su doctrina cuando asimila el razonamiento al cálculo: llegamos a un resultado global adicionando una serie de sumas parciales y no contando simplemente unidad por unidad. En el siglo siguiente, Condillac expone en lo fundamental la misma idea cuando dice que el lenguaje nos da *«empire sur notre imagination»* [«imperio sobre nuestra imaginación»].

Este papel del lenguaje nos permite comprender por qué las palabras son tan peligrosas. Si las utilizamos para ordenar las ideas, tienen que ser transparentes. Debemos poder ver con claridad lo que la palabra designa. De lo contrario, cuando creyéramos estar agrupando nuestras ideas para ajustarnos a lo real, construiríamos de hecho castillos ilusorios o compondríamos absurdos. Nuestros instrumentos habrían tomado el mando y, en vez de controlarlos, seríamos controlados por ellos.

Para la teoría de esos siglos, el lenguaje era un instrumento de *control* en el montaje de ideas que es el pensa-

miento o el discurso mental. Era un instrumento de control para alcanzar un conocimiento del mundo como proceso objetivo. Y por lo tanto debía ser perfectamente transparente; no podía ser la sede de un misterio, es decir, de algo irreductible a la objetividad. Los significados de las palabras sólo podían consistir en las ideas (o cosas) que designaban. El establecimiento de una conexión designativa daba significación a una palabra. Dicha conexión se establecía por medio de definiciones, y por eso los pensadores de este período destacaban constante y casi obsesivamente la importancia de recurrir a ellas, de constatar siempre que las palabras estuvieran bien definidas y se emplearan con coherencia.

La alternativa era perder el control y caer en una especie de esclavitud; en ese caso, no sería yo quien estableciera mi léxico, mediante un *fiat* definicional, sino que ese vocabulario se constituiría independientemente y, al hacerlo, daría forma a mi pensamiento. Sería así una alienación de mi libertad y la gran fuente de las ilusiones; por eso los hombres de esta época combatían el cosmos del orden significativo con tanta resolución.

Según lo expresa Locke, «cada hombre tiene la libertad inviolable de hacer que las palabras representen las ideas que quiera».[2] Ni siquiera el gran Augusto tiene poder sobre mi vocabulario.

III

La revolución del siglo XVII, que en cierto sentido hizo tanto para establecer nuestros modos modernos de pensamiento, nos dio una teoría de la significación íntegra y controvertidamente designativa. A fines del siglo XVIII, esa teoría fue objeto de cuestionamientos en un clima de opinión y sentimientos vagamente definido como romanticismo. El término es vago, en efecto, porque se extiende hasta incluir a muchas personas —Goethe, por ejemplo— que no se definían como románticas y no lo eran en el sentido preciso de la palabra. Pero es una etiqueta práctica, y por eso seguiré utilizándola aquí.

[2] J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, ii, § 8.

Uno de los textos fundadores de esta reacción expresivista es el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de Herder (1772). (El propio Herder no era estrictamente hablando un romántico, sino uno de los iniciadores del *Sturm und Drang*.) En un pasaje importante de esta obra, el autor se dedica a examinar uno de los típicos relatos de origen de la teoría designativa del siglo XVIII, el de Condillac en su *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.[3] Se trata de una fábula de dos niños en el desierto, que logran inventar el lenguaje. Suponemos que ciertos gritos y gestos son expresiones naturales de las sensaciones. Condillac sostiene que cada uno de los niños, al ver al otro, digamos, gritar de aflicción, llegará a ver el grito como signo de algo (por ejemplo, el motivo de la aflicción) y lo utilizará para referirse a ello. Los niños forjarán de tal modo su primera palabra. Luego, su vocabulario se incrementará lentamente, elemento por elemento.

Herder se rebela contra toda esta concepción pues, según dice, presupone justamente lo que queremos explicar. Da por descontada la relación de significación como algo que los niños ya captan o puede sucederles sin ningún tipo de problemas (*«ils parvinrent insensiblement à faire, avec réflexion, ce qu'ils n'avoient fait que par instinct»*, § 3) [«llegaron insensiblemente a hacer, por medio de la reflexión, lo que sólo habían hecho por instinto»]. Condillac, dice Herder, presupone *«das ganze Ding Sprache schon vor der ersten Seite seines Buches erfunden»* [«que el lenguaje en su conjunto ya se encuentra en las primeras páginas de su libro»]. Su explicación equivale a decir: *«es enstanden Worte, weil Worte da waren, ehe sie da waren»* [«las palabras aparecieron porque ya estaban presentes antes de que hubiera palabras»].[4]

[3] E. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, segunda parte, sección I, capítulo 1, París: Galilée, 1973 [*Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid: Tecnos, 1999].

[4] J. G. Herder, *Abhandlung ueber den Ursprung der Sprache*, en *Sprachphilosophie*, Hamburgo: Felix Meiner, 1960, págs. 12, 13 [*Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982]. [Sobre la interpretación que hace Taylor de Herder, véase «The importance of Herder», publicado en 1991 en una antología de homenaje a sir Isaiah Berlin y reeditado en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995 (*Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1997), y *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, capítulo 21 (*Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996).] [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

El inconveniente es que Condillac presupone que sus niños ya entienden en qué consiste que una palabra represente algo y, por lo tanto, qué significa hablar de ello con una palabra. Empero, *eso* es justamente lo misterioso. Cualquiera puede aprender el significado de una palabra y aun adivinarlo o inventar uno, una vez que posee el lenguaje. Pero ¿qué es esta capacidad que nosotros tenemos y los animales no, de dotar de sentido a los sonidos, aprehenderlos como una referencia a algo y utilizarlos para hablar de las cosas?

Examinemos la cuestión. En mi vocabulario se incluye la palabra «triángulo». Esto significa que puedo reconocer cosas como triángulos, identificarlos, distinguirlos como tales. Puedo decir, por ejemplo, «esto es un triángulo». Pero ¿a qué equivale esta capacidad? Para responder, comparémosla con una capacidad animal análoga. Puedo entrenar a un animal (una rata) para que reaccione de manera diferencial y pase, digamos, por una puerta que tiene un triángulo pintado y no por otra con un círculo. De tal manera, mi rata reconocería en cierto sentido un triángulo.

Hay, sin embargo, una diferencia crucial: la rata reconoce en cierto sentido el triángulo porque reacciona ante él. El usuario del lenguaje humano, en cambio, reconoce que se trata de un triángulo, reconoce que «triángulo» es la palabra correcta para utilizar en este caso: que es la descripción adecuada. Esa capacidad de reconocer X como la descripción adecuada se pone esencialmente en juego en nuestra capacidad de usar el lenguaje. Desde luego, mientras hablamos no solemos pensar que las palabras que utilizamos son las apropiadas; pero la afirmación implícita al hablar un lenguaje es que lo son. Todos podemos entender el interrogante planteado en algún momento por un interlocutor: «¿X es la palabra correcta?» o «¿quieres decir realmente X?», y somos capaces de dar algún tipo de respuesta.

Sólo puede decirse entonces que un ser reconoce un triángulo, al menos en el sentido fuerte, cuando es capaz de describir ciertas cosas como triángulos. No sólo reacciona ante los triángulos, sino que los reconoce como tales. Los seres capaces de hacer esto son conscientes de lo que experimentan de una manera más plena. Podríamos decir que son más reflexivamente conscientes.

Y este es el argumento de Herder. Aprender una palabra, comprender que «triángulo» representa los triángulos,

significa ser capaz de esa conciencia reflexiva. Esto es lo que debemos explicar. Describir el lenguaje diciendo que aprendemos que la palabra «a» representa las a y la palabra «b» representa las b es no explicar nada. ¿Cómo aprendemos qué significa «representar» y qué es describir cosas? En síntesis, ¿qué es adquirir conciencia reflexiva del uso del lenguaje?

Herder utiliza el término «reflexión» (*Besonnenheit*) para referirse a esa conciencia. Y su argumento contra Condillac es que este tipo de reflexión es inseparable del lenguaje. No puede ser previa al aprendizaje de nuestra primera palabra, cosa que Condillac supone de manera implícita. En efecto, sólo alguien capaz de usar el lenguaje para describir puede distinguir —o reconocer— las cosas como tales o cuales, en el sentido fuerte.

Pero esto significa que el lenguaje no es sólo una serie de palabras que designan cosas; es el vehículo de este tipo de conciencia reflexiva. Esa reflexión es una capacidad que realizamos exclusivamente en el discurso. El habla no sólo es su expresión, sino su realización.

En ese caso, sin embargo, la dimensión expresiva del lenguaje vuelve a ser fundamental. Para que ciertas palabras signifiquen algo, designen sus respectivos objetos, debemos ser capaces de hablar, esto es, de dar expresión a esa conciencia reflexiva, porque esta sólo aparece a través de la expresión, del discurso. El ser incapaz de hablar no puede tenerla. Sólo nosotros la poseemos, en contraste con los animales, en cuanto hablamos de cosas. La expresión realiza, y por eso es fundamental.

Estamos otra vez frente a una teoría expresiva. Pero ahora se trata de una teoría expresiva del lenguaje y no de una teoría expresiva del cosmos. Según la concepción tradicional, la creación expresa las ideas de Dios; pero esas ideas existen antes y fuera de la creación. La nueva teoría expresiva del lenguaje humano que encontramos en Herder es, al contrario, constitutiva; vale decir, la conciencia reflexiva sólo llega a existir en su expresión. La dimensión expresiva es fundamental para el lenguaje, porque este debe a ella su existencia.

Los teóricos del período romántico estaban muy expuestos, desde luego, a la influencia del anterior expresivismo del cosmos, por llamarlo de algún modo. Podríamos decir

que, en cierto sentido, transfirieron al hombre lo que en la teoría anterior pertenecía a Dios. En efecto, el hombre, como Dios, encarna sus ideas y las hace manifiestas. Pero a diferencia de Dios, para manifestárselas a sí mismo necesita de su expresión. Lo cual es otra manera de decir que sus ideas no existen efectivamente antes de su expresión en el lenguaje o en algún otro de los medios desplegados por el hombre. A eso se hace referencia al decir que el lenguaje, o la expresión en general, es constitutivo del pensamiento.

En este aspecto, no es un azar que el período romántico haya sido testigo de una revolución en nuestra concepción del arte. El punto de vista tradicional entendía el arte en términos de mímesis. El arte imita lo real. Puede seleccionar, imitar sólo lo mejor o lo que se ajusta a las ideas, pero en lo esencial procura tender un espejo a la naturaleza. Los románticos nos propusieron una concepción muy diferente, según la cual, tal como lo sostiene una de sus formulaciones, el artista se esfuerza por imitar no la naturaleza, sino al autor de la naturaleza. Ahora, el arte no se considera imitación sino expresión creativa. La obra de arte no remite más allá de sí misma a lo que imita; antes bien, manifiesta algo; es de por sí el lugar donde la significación se torna manifiesta. Para recurrir a la distinción muchas veces evocada por los hombres de esa generación, debería ser un símbolo y no una alegoría.

Como lo expresó Herder: «el artista se ha convertido en un Dios creador».[5] Por así decirlo, el artista crea en su obra un universo en miniatura, una totalidad que es su propia meta y no remite a ninguna otra cosa más allá de sí misma. Novalis plantea en los siguientes términos la comparación con la creación divina: «la creación artística es, entonces, un fin en sí, como lo es la creación divina del universo, y, una es tan original y está tan fundada en sí misma como la otra: porque ambas son una, y Dios se revela en el poeta así como se asigna forma corpórea en el universo visible».

Volvamos, empero, a la teoría del lenguaje. Advertimos que el lenguaje ya no es un montaje de palabras sino la capacidad de hablar (expresar/realizar) la conciencia reflexiva implícita en el uso de las palabras para decir algo. El aprendizaje del uso de una palabra cualquiera presupone

[5] Citado en T. Todorov, *Théories du symbole*, París: Seuil, 1977, pág. 185 [*Teorías del símbolo*, Caracas: Monte Avila, 1993].

esa capacidad general como telón de fondo. Pero tener la capacidad general es poseer un lenguaje. Así pues, al parecer necesitamos la totalidad del lenguaje como marco para la introducción de cualquiera de sus partes, esto es, cada una de las palabras.

Este punto de vista parece poner obstáculos insuperables a cualquier exposición de la adquisición del lenguaje, y en rigor de verdad, Herder, a pesar del título de su obra (*Abhandlung ueber den Ursprung der Sprache*), elude por completo la cuestión. No obstante ello, señala un rasgo del lenguaje que parece innegable, su holismo. Se podría decir que, como totalidad, el lenguaje se presupone en cualquiera de sus partes.

Fue Herder, otra vez, quien formuló esta idea, implícita, en última instancia, en el argumento antes mencionado: que usar una palabra para describir es identificar algo como tal o cual cosa; cuando digo «esto es un triángulo», lo reconozco como tal. Pero ser capaz de reconocer algo como un triángulo es ser capaz de reconocer otras cosas como no triángulos. En efecto, para que la noción «triángulo» tenga sentido para mí, debe haber algo con lo cual contrastarla: debo tener alguna noción de otros tipos de figuras, esto es, estar en condiciones de reconocer otros tipos de figuras por lo que son. La palabra «triángulo» debe contrastar en mi vocabulario con otros términos referidos a figuras. Pues una palabra sólo tiene el significado que tiene en nuestro vocabulario debido a su contraste con otras palabras. ¿Qué significaría «rojo» si no hubiera otros nombres de colores? ¿Cómo cambiarían estos si alguno de los actuales desapareciese?

Pero además, reconocer algo como un triángulo es concentrarse en esa propiedad; es distinguirlo por su forma y no por su tamaño, su color, el material del que está hecho, su olor, sus propiedades estéticas, etc. También en este caso es necesario algún tipo de contraste, un contraste entre categorías de propiedades. En efecto, decir de una cosa «esto es un triángulo» significa aplicar esta palabra como la palabra *correcta*, el término descriptivo apropiado. Pero una persona no podría asignar una palabra como la palabra correcta ni tener la menor idea de por qué lo es, si no comprendiera, por ejemplo, que una cosa es un triángulo en virtud de su forma, y no de su tamaño o su color.

Parecería, entonces, que una palabra como «triángulo» no puede estar sola en nuestro vocabulario. Debe estar rodeada por un conjunto de otros términos, algunos en contraste con ella y otros que la sitúan, por así decirlo, e indican la categoría de propiedades a la cual pertenece, para no mencionar la matriz más amplia del lenguaje donde se inscriben las diversas actividades en que figura nuestro discurso sobre los triángulos: medición, geometría, diseño, etcétera.

La palabra sólo tiene sentido en ese conjunto, lo que Humboldt (que continuó y desarrolló las ideas de Herder sobre el lenguaje) llamaba la red (*Gewebe*) del lenguaje. Cuando se afecta una parte de este (una palabra), está presente la totalidad.[6]

Así, esta doctrina expresiva nos muestra una imagen del lenguaje muy diferente de la imagen empirista. El lenguaje no es un montaje de instrumentos separables que, por decirlo de algún modo, están al alcance de la mano de una manera transparente y pueden utilizarse para gobernar las ideas, con un uso que somos plenamente capaces de controlar y supervisar. Se trata, antes bien, de algo que tiene la naturaleza de una red y, para complicar la imagen, está presente como una totalidad en cualquiera de sus partes. Hablar es tocar un fragmento de la red, y el hecho de hacerlo tiene repercusiones sobre el conjunto. Como las palabras que empleamos sólo tienen sentido por su lugar en la totalidad de la red, en principio nunca podemos ejercer una vigilancia irrreprochable sobre las implicaciones de lo que decimos en cualquier momento dado. Nuestro lenguaje siempre es más de lo que podemos abarcar; en cierto sentido, es inagotable. La aspiración de no ser en modo alguno prisionero del lenguaje, tan cara a Hobbes y Locke, es irrealizable por principio.

Pero al mismo tiempo, es necesario relacionar este aspecto con otra característica del lenguaje según el esquema

[6] Otra tesis muy convincente es el famoso argumento de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, § 258 y siguientes, con referencia a la sensación E. Si tratamos de asignar el nombre «E» a una sensación interna y evitamos decir cualquier otra cosa sobre ella, incluso que es una sensación, todo lo que queremos hacer es emitir un ruido inarticulado. En efecto, al no decir nada más, privamos a «E» del estatus de una palabra. No podemos saber qué estamos diciendo. Cf. también sus argumentos contra las definiciones ostensivas privadas, *ibid.*, § 29.

que también Humboldt puso de relieve. Lo crucial para el lenguaje es lo realizado en el discurso, la expresión/realización de la reflexión. El lenguaje no es, reiterémoslo, un conjunto de instrumentos: palabras asociadas a significados. Lo esencial es la actividad mediante la cual al pronunciar palabras distinguimos cosas como tales o cuales (entre otras cosas, según veremos). La capacidad representada por el lenguaje se realiza en el discurso.

En palabras de Humboldt, debemos pensar en el lenguaje como discurso, y este como actividad y no como trabajo realizado; como *energeia*, no como *ergon*.

Pero si la capacidad de lenguaje cobra existencia en el discurso, está expuesta a una continua recreación en él y a ser constantemente ampliada, modificada y reformulada. Y así sucede en todo momento. Hay un trabajo permanente de los hombres para dar forma al lenguaje, extender los límites de la expresión, acuñar nuevos términos, desplazar viejos vocablos y asignar al lenguaje una gama modificada de significaciones.

Esa actividad, sin embargo, debe verse en el marco del anterior argumento sobre el lenguaje como una totalidad. Las nuevas acuñaciones nunca son del todo autónomas ni están completamente libres del control del resto del lenguaje. Sólo pueden introducirse y cobrar sentido porque ya tienen un lugar dentro de la red, que en todo momento debe considerarse dada en la mayor parte de su extensión. Los hablantes humanos se parecen a los marineros de la parábola de Neurath sobre la imagen del filósofo, que deben reparar su nave en mar abierto y no pueden construirla desde cero en un dique seco.*

Según esta concepción, ¿qué llega a ser entonces el lenguaje? Un patrón de actividad, mediante el cual expresamos/realizamos una cierta manera de ser en el mundo, la de la conciencia reflexiva, pero un patrón que sólo puede desplegarse contra un telón de fondo que nunca podemos do-

* Otto Neurath, «Protokollsätze», *Erkenntnis*, 3, 1932. Esta parábola de Neurath, uno de los miembros del Círculo de Viena, fue utilizada con frecuencia por los filósofos anglosajones contemporáneos, en especial Quine (por ejemplo en *Word and Object*, § 1), en apoyo de tesis holistas relativas a la significación o el conocimiento. [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

minar del todo; un telón de fondo, no obstante, que tampoco puede dominarnos por completo, porque lo remodelamos constantemente. El hecho de remodelarlo sin dominarlo ni ser capaces de controlarlo significa que nunca sabemos del todo qué le hacemos; desarrollamos el lenguaje sin saber plenamente en qué lo convertimos.

Desde otro punto de vista, la red que actúa de telón de fondo sólo está presente en cuanto hablamos. Pero como no podemos gobernarla y menos aún modelarla por completo, nuestra actividad al hablar jamás está íntegramente bajo nuestro control consciente. El discurso consciente es como la punta de un iceberg. Gran parte de lo que ocurre al configurar nuestra actividad está fuera de nuestra vista. Nuestro despliegue del lenguaje se apoya en muchos elementos preconscientes e inconscientes.

La perspectiva expresiva nos da, entonces, una concepción mucho más amplia y profunda del lenguaje. Este es un fenómeno completamente diferente del montaje de términos designativos que nos proponía el empirismo. Pero las extensiones implícitas van aún más lejos. La teoría designativa ve el lenguaje como un conjunto de designadores, palabras que usamos para hablar de cosas. Hay una restricción implícita de las actividades del lenguaje, que sirve primordialmente para describir el mundo (aunque los términos designativos también puedan tener usos más amplios para hacer preguntas y dar órdenes).

La teoría expresiva da acceso a una nueva dimensión. Si el lenguaje sirve para expresar/realizar un nuevo tipo de conciencia, puede hacer posible no sólo una nueva conciencia de las cosas, una aptitud para describirlas, sino también nuevas maneras de sentir, de responder a ellas. Si al expresar nuestros pensamientos sobre las cosas logramos tener nuevos pensamientos, el resultado de la expresión de nuestros sentimientos es la adquisición de sentimientos modificados.

Esto transforma por completo la concepción de la función expresiva del lenguaje del siglo XVIII. Condillac y otros conjeturaron que en el origen del lenguaje estaba el grito expresivo, la expresión de ira, temor o alguna emoción; más adelante, esa expresión habría adquirido una significación designativa y funcionado como una palabra. Pero en este caso la idea era que la expresión se relacionaba con senti-

mientos ya existentes, que al expresarse no sufrían modificaciones.

La idea revolucionaria del expresivismo fue que el desarrollo de nuevos modos de expresión nos permite tener nuevos sentimientos, más intensos o refinados y, sin duda, más autoconscientes. Al poder expresar nuestros sentimientos, les damos una dimensión reflexiva que los transforma. El usuario del lenguaje puede sentir no sólo ira sino indignación, no sólo amor sino admiración.

Considerado desde ese punto de vista, el lenguaje no puede limitarse a la actividad del discurso sobre las cosas. En lo esencial, no damos un carácter humano a nuestras emociones al hablar de ellas sino al expresarlas. El lenguaje también sirve para expresar/realizar maneras de sentir sin hablar de ellas. A menudo damos expresión a nuestros sentimientos al hablar de otra cosa. (Por ejemplo, la indignación se expresa en la condena de los actos injustos, y la admiración, en el elogio de las características notables.)

De acuerdo con esta perspectiva, no podemos trazar un límite en torno del lenguaje de la prosa en sentido estricto, y separarlo de las otras creaciones simbólicas y expresivas del hombre: la poesía, la música, el arte, la danza, etc. Si consideramos que el lenguaje se utiliza en esencia para decir algo *sobre* algo, la prosa es en efecto una categoría autónoma. Pero cuando juzgamos que la expresividad del lenguaje radica en ello, vale decir, cuando la expresión constituye lo que expresa, el hablar *sobre* algo es sólo una de las jurisdicciones constituidas por el lenguaje; la constitución de la emoción humana es otra, y en este aspecto ciertos usos de la prosa son afines a ciertos usos de la poesía, la música y el arte.

En el período romántico, esa constitución de las emociones humanas solía verse como la más importante función del lenguaje en un sentido amplio. El lenguaje realiza la humanidad del hombre. El hombre se completa en la expresión. En ese contexto era natural exaltar el arte por encima de otras formas de expresión y del desarrollo de un lenguaje meramente descriptivo, o al menos atribuirle igual peso y dignidad. Por entonces el arte, para muchos, comenzó a reemplazar a la religión como dimensión de importancia central de la vida humana, y son numerosos los que aún hoy sostienen ese punto de vista.

Pero la visión expresiva no sólo transformó y extendió la concepción de los usos del lenguaje. También transformó la concepción del sujeto de este. Si el lenguaje debe verse en esencia como una actividad —lo que se crea y recrea constantemente en el discurso—, resulta pertinente señalar que el ámbito principal del discurso es la conversación. Los hombres hablan juntos y se hablan unos a otros. El lenguaje no se modela y crece principalmente en el monólogo sino en el diálogo o, mejor, en la vida de la comunidad discursiva.

De allí la idea de Herder de que el lugar primario de un lenguaje era el *Volk* que lo contenía. Humboldt reiteró la misma noción. El lenguaje es forjado por el discurso y, por ende, sólo puede desarrollarse en una comunidad discursiva. El lenguaje que hablo, la red que nunca puedo dominar y controlar del todo, jamás puede ser sólo *mi* lenguaje: siempre es en vasta medida *nuestro* lenguaje.

Esto da acceso a otro campo de las funciones constitutivas del lenguaje. El discurso también sirve para expresar y constituir diferentes relaciones en las cuales podemos estar unos con respecto a otros: íntimas, formales, oficiales, casuales, bromistas, serias, etc. Desde este punto de vista, podemos advertir que no sólo la comunidad discursiva da forma y crea el lenguaje, sino que este la constituye y la sostiene.

IV

Si intentamos combinar todo lo antedicho, podremos ver que la concepción expresiva propone una visión del lenguaje como una gama de actividades en las cuales expresamos/realizamos cierta manera de ser en el mundo: una manera multifacética. No se trata sólo de la conciencia reflexiva mediante la cual reconocemos las cosas como tales o cuales y describimos nuestro entorno, sino también de la que nos permite sentir las emociones propiamente humanas y constituir las relaciones con nuestros semejantes, incluidas las de la comunidad lingüística en que se desarrolla nuestro lenguaje. La gama de actividades no se limita al lenguaje en un sentido estricto; abarca, antes bien, toda la serie de capacidades expresivas simbólicas en las cuales el lenguaje, en-

tendido en sentido acotado, ocupa su lugar. Esa actividad, aun en lo concerniente a la producción de prosa normal sobre el mundo, es tal que nunca podemos ponerla íntegramente bajo control o vigilancia conscientes; y menos aún podemos aspirar a controlar toda la gama.

Si contemplamos ahora el camino recorrido, veremos que el lenguaje se ha convertido en un elemento central para nuestra comprensión del hombre. Efectivamente, si nos aferramos a la intuición de que el hombre es el animal racional, el animal poseedor del logos o pensamiento-discurso —al menos en cuanto coincidimos en que esto tiene algo que ver con lo que nos distingue de otros animales—, la doctrina expresiva nos induce a ver la sede de nuestra humanidad en el poder de expresión mediante el cual constituimos el lenguaje en el sentido más amplio, esto es, la gama de formas simbólicas. Pues son estas las que hacen posible el pensamiento. Esa gama de expresiones constituye lo que conocemos como logos.

Todo el desarrollo, a través de la teoría designativa del siglo XVII y la concepción expresiva romántica, ha consistido en poner poco a poco el lenguaje en el primer plano de nuestra comprensión del hombre, en principio como un instrumento de la capacidad típicamente humana del pensar y luego como el medio indispensable sin el cual nuestras capacidades, emociones y relaciones característicamente humanas no existirían.

De conformidad con la concepción expresiva, debemos llegar a entender ese medio y la extraordinaria serie de actividades que lo constituyen si queremos tener alguna posibilidad de entendernos a nosotros mismos. Mi sugerencia es que, de hecho, todos nos hemos convertido en seguidores de la visión expresiva; no quiero decir con ello que aceptemos en detalle las diversas teorías románticas, sino que esta manera de entender el pensamiento y el lenguaje, que tuvo un impacto fundamental en nuestra civilización, nos ha marcado hondamente. Me aventuraría a afirmar que aun quienes quisieran rechazar las teorías expresivas como hojarasca metafísica y mistificación turbia han sufrido, no obstante, la profunda influencia de esa perspectiva.

Quiero hacer al menos un débil y conciso intento de defender esa chocante afirmación. Mi argumento es ahora que la profunda influencia de la concepción expresiva en la

cultura moderna está en la base de nuestra fascinación por el lenguaje y el hecho de que lo hayamos erigido en un objeto tan central de pensamiento y estudio en el siglo XX.

Esto también explicaría por qué el lenguaje es más enigmático para nosotros que para épocas anteriores: otra idea sumamente controvertida, lo admito. En efecto, para el punto de vista expresivo el lenguaje ya no es la mera envoltura externa del pensamiento ni un simple instrumento que en principio debería estar bajo nuestro control y vigilancia totales. Se asemeja más a un medio en el cual estamos sumergidos y que no podemos sondear del todo. La dificultad se agrava si consideramos que no sólo se trata del medio en virtud del cual podemos describir el mundo, sino también el que nos permite experimentar las emociones humanas y entablar relaciones mutuas específicamente humanas. Y de resultas de ello, la capacidad que queremos entender no es sólo la que nos autoriza a elaborar prosa sobre las cosas circundantes, sino también la que nos posibilita hacer poesía, música, arte, danza, etc., e incluso, en definitiva, tener lo que podemos denominar un estilo personal.

Esto significa que, cuando pasamos de un punto de vista designativo a un punto de vista expresivo, el fenómeno del lenguaje se hace mucho más amplio y profundo. Sentimos la tentación de preguntar qué tienen en común todas esas capacidades. Y aun cuando Wittgenstein nos haya enseñado a resistirla, no puede sino surgir el interrogante de cómo se presentan juntas como un «paquete». Así parece ser, en efecto. No es una casualidad que el único animal parlante sea también el que baila, hace música, pinta, etc. Encontrar el centro de gravedad de esa serie de capacidades es mucho más arduo y desconcertante que averiguar cómo designan las palabras, al menos mientras no descubramos que esta última cuestión nos remite a la primera.

Esa es, empero, la tarea que la comprensión expresiva del lenguaje destaca en nuestra agenda: encontrar ese centro de gravedad o, en otras palabras, hacernos una idea de la extraordinaria capacidad que tenemos para la expresión.

Podemos llegar al núcleo de esas mismas cuestiones por otro camino, si nos preguntamos cuál es la excelencia característica de la expresión. Según la concepción designativa, la respuesta era clara. El lenguaje era un instrumento. Alcanzaba su punto culminante cuando mejor servía su finali-

dad, cuando los términos designaban ideas claras y distintas y nosotros manteníamos nítidamente presentes sus definiciones en nuestro razonamiento. De acuerdo con esta perspectiva, el lenguaje era la herramienta para usos múltiples del pensamiento. Para la concepción expresivista, por el contrario, el lenguaje es una actividad que constituye una manera específica de estar en el mundo, designada por Herder como «reflexión» pero para la cual es difícil encontrar una palabra, justamente porque la tarea de definir lo que llamé su centro de gravedad nos desconcierta tanto.

Otra manera de interrogarse sobre ese centro de gravedad es preguntarse en qué momento esta manera de ser alcanza su nivel más acabado, más consumado; en otras palabras, en qué consiste su excelencia. ¿Cuándo se realizan más plenamente nuestros poderes expresivos? Ya no podemos suponer que la máxima claridad sobre las cosas que describimos y explicamos constituye la perfección.

Sin embargo, conocer qué significa realizar nuestros poderes expresivos de la manera más consumada debe ser saber algo sobre la perfección característica del hombre, según las premisas de la comprensión expresiva; de modo que esta cuestión debe incorporarse a nuestra agenda.

Una vez más, la cuestión de la índole de la expresión puede plantearse de otro modo. Tratamos de entender cómo puede *surgir* la expresión, cómo a través de esta puede darse existencia a un nuevo medio de pensamiento o comprensión. Y como no podemos estudiar la génesis del lenguaje en la vida humana, nuestra cuestión adopta la forma de una búsqueda de lo que hoy más se acerca a la construcción de nuevos modos de expresión: ¿qué pasa cuando ampliamos nuestra capacidad de expresión? ¿Cómo se produce esa ampliación?

Por una diversidad de motivos, muchos contemporáneos creyeron plausible considerar que la creación artística nos permite comprenderlo de la manera más acabada: comprender el misterio de la expresión original, y esa es una de las razones por las cuales el arte ocupa un lugar tan central en nuestra autocomprensión.

Pero la índole desconcertante del lenguaje va más allá de la naturaleza de la expresión. También se refiere al siguiente interrogante: ¿quién expresa? Vimos con anterioridad que para los románticos el lenguaje no podía considerarse

como una creación del individuo. Y a decir verdad, es difícil discutirles esa afirmación. Todos nos incorporamos al lenguaje por obra de una comunidad lingüística existente. Aprendemos a hablar no sólo por el hecho de que nuestros padres y otras personas nos dan las palabras, sino también porque nos hablan y, por lo tanto, nos asignan el estatus de interlocutores. Eso es lo que implica el hecho, de importancia fundamental, de que se nos dé un nombre. Al recibirlo, nos convertimos en seres a los cuales es posible dirigirse y nos inscribimos en la comunidad cuyo discurso rehace constantemente el lenguaje. Como interlocutores, aprendemos a decir «yo» de nosotros mismos, una de las etapas clave de nuestro desarrollo como usuarios del lenguaje.

En su origen, el lenguaje nos llega de otros, de una comunidad. Pero ¿hasta qué punto sigue siendo una actividad esencialmente ligada a una comunidad? Una vez que aprendo el lenguaje, ¿puedo continuar usándolo y hasta extendiéndolo de una manera completamente monológica, hablando y escribiendo sólo para mí mismo? Insistamos: la concepción designativa nos induce a pensar que es perfectamente posible. Mi vocabulario está bajo *mi* control. Y en este punto, el sentido común tiende a alinearse a primera vista con esa concepción. Con seguridad, me hablo a mí mismo con mucha frecuencia e incluso puedo inventar nombres privados para la gente y, por qué no, también términos privados para los objetos que me rodean.

Está claro que puedo inventar términos privados. Pero la cuestión es si, de una manera esencial, mi discurso no es siempre el de un interlocutor participante en una comunidad discursiva. Mi idea de lo que es sensato decir, el modo de describir con transparencia las cosas o clasificarlas de una manera esclarecedora, el modo de expresar mis sentimientos con propiedad, ¿no son profundamente configurados por un terreno potencial de acuerdo intersubjetivo y comunicación plena? Puedo ahora apartarme de mis interlocutores y adoptar un modo totalmente distinto de expresión, pero ¿no lo hago siempre con vistas a una comunicación más rica, más profunda y auténtica, que me dé el criterio de lo que de aquí en más he de reconocer como una expresión adecuada?

En consecuencia, queda abierta la cuestión de si el sujeto del discurso no es siempre, en cierto sentido y algún nivel, una comunidad discursiva.

Otra cuestión conexa se refiere al lugar del sujeto en la expresión. En cierto sentido, se trata de la pregunta «¿qué se expresa?» o «¿qué cosa llega a expresarse?». Por supuesto, el desarrollo de nuestro lenguaje, en su dimensión descriptiva, responde a las cosas que nos rodean. Pero hemos visto que hay otra dimensión del lenguaje, por medio de la cual su desarrollo modela nuestras emociones y relaciones. La expresión da forma a nuestra vida humana. La cuestión es: ¿cuál es el elemento que, al llegar a la expresión, da forma humana a nuestra vida?

Para los expresivistas de fines del siglo XVIII y el romanticismo, la respuesta no era problemática. La expresión era autoexpresión. Lo que alcanza una expresión plena son mis deseos, mis aspiraciones, mis sentimientos morales. En el desarrollo acabado del poder expresivo se revela justamente que lo que procuraba expresarse desde el comienzo era el yo. Tal vez las cosas no fueran así en etapas anteriores de la historia humana, cuando los hombres solían considerarse simplemente inmersos en un cosmos más vasto y no como centros de una voluntad y un deseo autónomos. Pero al ganar una mayor claridad sobre sí misma, la expresión comienza a reconocerse como autoexpresión.

Sin embargo, las ideas expresivistas básicas también podrían sugerir otra explicación. El desarrollo del lenguaje en su sentido más general resulta, en el surgimiento de un poder expresivo, la facultad de hacer manifiestas las cosas. No se deduce de manera inequívoca que esto deba considerarse como una autoexpresión/realización. Lo que se pone de manifiesto no es exclusiva y ni siquiera principalmente el yo, sino un mundo. ¿Por qué pensar aquí de manera primordial en términos de autoexpresión?

Los expresivistas de la época romántica no necesitaban, en verdad, plantearse esta cuestión, porque de algún modo podían aceptar ambas respuestas a la vez. Podían hacerlo gracias a la noción, común en el romanticismo, de Dios como una especie de sujeto cósmico del cual nosotros, sujetos finitos, somos en cierto sentido emanaciones. Esta concepción, situada al borde del panteísmo, nos permite ver que lo que hacemos manifiesto en nuestro lenguaje nos pertenece tanto como pertenece a Dios, porque Dios vive en nosotros. Nos autoexpresamos y expresamos una realidad más vasta de la cual formamos parte.

Con el retroceso de este panteísmo demasiado complaciente (tal como debe parecernos), nos enfrentamos a la elección. ¿La expresión que nos hace humanos es en esencia una autoexpresión, en cuanto respondemos principalmente a nuestro modo de sentir y experimentar el mundo y le damos expresión? ¿O respondemos a la realidad en la que estamos situados e incluidos, por supuesto, pero que no es reducible a nuestra vivencia de ella?

El sentido común de nuestra sociedad adopta quizá con demasiada ligereza la posición de los románticos, sin contar siquiera con la excusa de su justificación panteísta. Supone que en nuestras actividades expresivas paradigmáticas, por ejemplo en la creación artística, nos autoexpresamos y expresamos nuestros sentimientos y reacciones. Pero esta respuesta también es objeto de cuestionamientos. Algunos contemporáneos sostendrían que nuestras creaciones más expresivas, por lo tanto aquellas en las que nos encontramos más cerca de desplegar al máximo nuestro poder expresivo, no son autoexpresiones; por el contrario, tienen la capacidad de conmovernos porque manifiestan nuestro poder expresivo y su relación con nuestro mundo. En este tipo de expresión respondemos al modo de ser de las cosas y no se trata de una mera exteriorización de nuestros sentimientos.

Es oportuna aquí la mención de Heidegger. En efecto, algo semejante a esa concepción parece desprenderse del siguiente pasaje perteneciente a «Dichterisch wohnet der Mensch»:

«El hombre se comporta como si fuera el creador y el amo del lenguaje, siendo así que, por el contrario, el lenguaje es y sigue siendo su soberano (. . .) Puesto que, en el sentido propio de estos términos, el que habla es el lenguaje. El hombre habla en cuanto responde al lenguaje escuchando lo que este le dice. El lenguaje nos hace una señal y es él el que, de principio a fin, nos conduce por este camino hacia el ser de una cosa».[7]

[7] M. Heidegger, «Dichterisch wohnet der Mensch», en *Vorträge und Aufsätze*, segunda parte, Pfullingen: Neske, 1967, pág. 64 [«Poéticamente habita el hombre», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994].

Según esta concepción, lo que procuramos expresar no es ante todo el yo. El expresivismo adopta aquí una postura radicalmente antisubjetivista. Y, desde luego, esta cuestión plantea desde otro punto de vista la antes mencionada, acerca de la excelencia característica de la expresión y, por lo tanto, del hombre.

Todos estos problemas son arduos y profundos. Al decir «profundos» me refiero no sólo a que tocan cuestiones fundamentales sobre nosotros mismos sino que suscitan perplejidad y son difíciles de formular, sin hablar de encontrar una estrategia clara para investigarlos. Pero se cuentan entre los problemas que la concepción expresiva pone a la orden del día. Según mi hipótesis, el lenguaje nos fascina y desconcierta, en parte, porque somos herederos de esa perspectiva.

Me es necesario enfrentar, sin embargo, la objeción que debe haber tratado de plantearse desde el comienzo: ¿no estaré afirmando, acaso, que todos aceptamos las principales doctrinas de la concepción expresiva del lenguaje y ya no hay designativistas o, peor aún, partidarios de la ciencia objetivadora? Desde luego, coincido en que decirlo sería absurdo. La cotización de la ciencia objetivadora es tan alta como siempre. La convicción virtualmente tácita de que sólo una explicación objetiva es verdaderamente satisfactoria ha invadido las ciencias del hombre y configurado los procedimientos de disciplinas académicas muy practicadas, como la psicología, la sociología, las ciencias políticas y gran parte de la lingüística. Por otro lado, uno de los motivos subyacentes de la explicación objetiva, que vimos en la teoría designativa del siglo XVII, a saber, que parece prometer un control del dominio estudiado, actúa hoy con tanta energía como entonces; de hecho, lo hace con mayor vigor.

Pero a pesar de ello, quiero mantener mi opinión de que hasta cierto punto todos compartimos los motivos expresivistas de desconcierto. Me gustaría proponer dos fundamentos de esta afirmación.

El primero es que gran parte de la concepción romántica del lenguaje ha ganado aceptación general en ambos campos metafísicos, los objetivistas y sus adversarios. Hoy consideramos que la capacidad lingüística radica en la posesión de un vocabulario interconectado, del cual se utiliza sólo una parte en cualquier momento dado. Advertimos que el

término individual se define en relación con los otros. Ferdinand de Saussure planteó esta idea, que hoy es de dominio público, a principios del siglo XX.

Al mismo tiempo reconocemos la importancia central de la actividad discursiva para el lenguaje. El lenguaje como código (la *langue* de Saussure) puede verse como una especie de precipitado del discurso (la *parole* saussuriana). La misma actividad discursiva resulta compleja: la proposición declarativa no es el mero resultado de la concatenación de palabras con sus significados asociados. Implica hacer diferentes cosas, seleccionar un objeto de referencia y decir algo sobre él. Estas diferentes funciones y su combinación en el enunciado declarativo determinan en una considerable medida el tipo de lenguaje que poseemos. Pero, por añadidura, también reconocemos que la actividad discursiva va bastante más allá del enunciado declarativo e incluye preguntas, órdenes, súplicas, etcétera.

También estamos dispuestos a admitir que esa actividad supone mecanismos de los cuales no somos plenamente conscientes y que no controlamos por completo. No nos parece extraña una tesis como la de Chomsky, a saber, que nuestra aprehensión de la gramaticalidad involucra la aplicación de transformaciones que no conocemos de manera consciente y que relacionan una estructura profunda con una estructura superficial. Aceptamos sin muchos reparos que en nuestra actividad lingüística bien puede haber una «estructura profunda».

Y quizás estamos dispuestos incluso a concordar en que el lenguaje que se ha desarrollado a través de esa actividad discursiva es el lenguaje de una comunidad y no sólo de un individuo; en otras palabras, que las actividades discursivas cruciales son las de la comunidad. Tal vez no estemos del todo seguros del significado de esa afirmación, pero tenemos la impresión de que en cierto sentido esta contiene una verdad importante.

Esto no quiere decir, claro está, que todo el mundo se ha convertido en expresivista. No estamos obligados en modo alguno a abandonar la postura metafísica en beneficio de las explicaciones objetivas. Sin embargo, lo que debemos hacer ahora es aplicar estas últimas de otro modo. Vemos el lenguaje como un todo, una actividad que —potencialmente, al menos— tiene una estructura profunda. La tarea

consiste entonces en proponer una explicación objetiva de esa estructura y su funcionamiento, subyacente a la actividad del lenguaje que observamos. Esa es la tarea a la orden del día.

En este aspecto, la ciencia del lenguaje es simplemente un ejemplo de un cambio global de las ciencias objetivistas del hombre iniciado en el siglo XVIII. Dicho cambio implica un alejamiento con respecto a un conjunto de teorías planteadas en términos de realidades «superficiales» u observables, principalmente los contenidos de la mente accesibles a la introspección, en beneficio de teorías referidas a mecanismos o estructuras «profundas» o inobservables. El cambio es una faceta de la desaparición virtualmente total del «camino de las ideas» de los siglos XVII y XVIII, es decir, el intento de entender la mente en función de sus contenidos accesibles a la introspección, la ciencia que llegó a denominarse «ideología» en su momento de apogeo.

Esta concepción se basaba en la idea, común a Descartes y a sus críticos empiristas, de que los contenidos mentales estaban en principio abiertos a la inspección transparente del propio sujeto. El pensar, como hemos visto, era un «discurso mental» que debía ser plenamente autónomo y transparente a sí mismo. Este punto de vista parece muy poco admisible hoy en día, cuando la importancia de las estructuras y procesos inconscientes en el pensamiento se considera muy plausible y, de hecho, casi innegable.

Pero las metas y normas científicas de los siglos XVII y XVIII sobrevivieron con facilidad a la desaparición del «camino de las ideas». En lugar de las psicologías «de la superficie» del pasado, tenemos ahora explicaciones que eluden la conciencia; en algunos casos lo hacen ignorando por completo lo psicológico y explicando el comportamiento en términos de estímulo y respuesta, o bien en función de una teoría de naturaleza fisiológica de los procesos profundos; en otros, lo hacen por medio de una teoría «psicológica», pero que recurre en abundancia a mecanismos inaccesibles a la conciencia, como el psicoanálisis freudiano o las teorías sobre el desempeño de la inteligencia que toman como modelo la computadora. En lugar de las sociologías «de superficie», basadas en el ajuste de los intereses conscientes o la presencia o ausencia de hábitos mentales individuales, tenemos teorías de la estructura social, según las cuales los indivi-

duos están presos de una dinámica que no entienden y acaso no pueden entender; en ellas, la explicación se plantea en el plano de la totalidad social y de sus propiedades, que no son evidentes para los participantes. Estas teorías siguen las leyes u obedecen las restricciones del materialismo histórico o el funcionalismo estructural.

Ahora bien, en muchos casos —Freud, Marx y el funcionalismo estructural, por ejemplo— las estructuras profundas elaboradas por esas teorías deben mucho, como es obvio, a las anteriores teorías románticas. Pero lo cierto es que su intención es proponer una explicación objetivista.

Y en este aspecto siguen, desde luego, el camino marcado por las ciencias «duras» de la naturaleza, que también han recurrido cada vez más a las estructuras profundas e inobservables, incluso a algunas que transgreden nuestra comprensión macroscópica corriente de las cosas.

Si pretendemos intentar explicar ese alejamiento gradual del camino de las ideas en los dos últimos siglos, el ejemplo de las ciencias duras, siempre paradigmáticas de la ciencia objetivista, será sin duda un factor importante. Pero no puede ser el único. Habría que decir algo sobre el cambio de nuestra condición. Tal vez se trate de que en las sociedades de masas modernas, la idea de que los factores decisivos para nuestro comportamiento están en nuestra esfera de acción —esto es, la percepción de que la sociedad nos reclama algo que entregamos a sabiendas, si no voluntariamente— tiene menos vigencia que entre las clases instruidas de la época precedente. Me parece que hay algo válido en esta afirmación, pero aun así queda mucho por explicar. ¿Por qué nos comprendemos con tanta facilidad en términos de psicología profunda? En este caso, algo muy importante acerca de la totalidad del desarrollo de la sociedad moderna espera una dilucidación.

Sea como fuere, sin embargo, la ciencia del lenguaje ha seguido ese patrón. Ya no nos satisfacen las explicaciones superficiales de la atribución de las palabras a las ideas. Queremos una explicación en términos de estructura profunda. Pero muchos aspiran a la preponderancia de las mismas metas científicas.

Sin embargo, aunque las metas metafísicas sobrevivan indemnes en las nuevas ciencias de la estructura profunda, el hecho de que se hayan adoptado tantos elementos de la

concepción romántica hace inevitable que surjan más o menos las mismas cuestiones que el expresivismo pone a la orden del día. Por ejemplo, hay una incesante discusión sobre la manera de entender la noción de estructura profunda, según lo atestiguan los debates filosóficos en torno de la obra de Chomsky. ¿Debe entendérsela como el funcionamiento de una capacidad inconsciente, el hecho, por ejemplo, de que sepamos hacer transformaciones aunque no seamos conscientes de ello? Para muchos, esto parece intolerablemente paradójico. ¿O debemos ver las estructuras profundas en términos de operaciones subyacentes, análogas a las de las máquinas? De ser así, empero, ¿cuál es su relación con los usos inteligentes y conscientes del lenguaje? En uno u otro sentido, cierto misterio rodea el estatus de la capacidad lingüística en su conjunto, que está evidentemente en la base de nuestra aptitud de decir cosas específicas en oportunidades específicas. Las cuestiones desconcertantes suscitadas por la concepción expresiva no desaparecerán por el mero hecho de que nos aferremos a nuestra metafísica objetivista. Algunas parecen surgir de manera ineludible con la intuición de que el lenguaje implica cierta capacidad subyacente general y no sólo un conjunto de disposiciones particulares a enunciar determinadas palabras en determinadas circunstancias.

Esta situación amenaza crear una suerte de dilema para el pensamiento objetivista y conduce a la gama característica de teorías modernas de pretensión científica. En un extremo se encuentran quienes son muy sensibles a los peligros metafísicos de admitir las explicaciones en términos de estructuras profundas. Idealmente, querrían elaborar una teoría behaviorista, según la cual el enunciado de ciertas palabras se produce en función de una estimulación ambiental. Skinner es el representante más notorio de este punto de vista.

Pero el punto débil de esta estrategia radica en la extrema pobreza de su capacidad explicativa, por momentos incluso cercana al absurdo. De modo que ganamos mucho en credibilidad si nos movemos a lo largo del espectro para llegar a lo que podríamos denominar teorías «neodesignativas» de la significación, por ejemplo la de Donald Davidson. La teoría de este autor puede calificarse de «neodesignativa» porque intenta explicar la significación en términos de

las condiciones de verdad de las proposiciones. Esas condiciones de verdad son estados de cosas observables en el mundo; en consecuencia, nos vemos otra vez ante la *démarche* básica de una teoría que procura explicar la significación del lenguaje en función de la relación de los elementos lingüísticos con la realidad extralingüística. Con la diferencia de que en este caso la teoría moderna se ha valido de nuestra comprensión del lenguaje como una realidad estructurada, de modo que los elementos relacionados no son las palabras sino las proposiciones declarativas.

Estas teorías —otro ejemplo podría ser el de las explicaciones del funcionamiento del lenguaje según el modelo de los mecanismos de procesamiento de la información— son más plausibles que el behaviorismo, pero siguen sin reconocer la dimensión expresiva. Es posible, empero, avanzar aún más en el espectro con el fin de darle algún reconocimiento y, a la vez, tratar de explicarla en términos objetivistas.

Saltan a la mente dos ejemplos que, sin embargo, no se ocupan de las teorías del lenguaje en un sentido restringido sino —de diferentes maneras— de la expresión simbólica. Nos referimos a las concepciones de Marx y Freud.

Freud reconoce la expresión simbólica tanto en nuestros síntomas como en lo que denomina símbolos. Pero estos se explican en términos de deseos, que no son deseos de expresión simbólica ni la implican en su realización propiamente dicha. Al contrario, la proliferación simbólica es la resultante de su bloqueo o inhibición. El síntoma presenta mi objeto de deseo en forma simbólica, porque no puedo (y no me permitiré) ir tras él en la realidad. Por otra parte, esos deseos deberían ser, en última instancia, explicables desde un punto de vista fisiológico; por ello el recurso de Freud a los lenguajes de la electricidad y la hidráulica.

En Marx también tenemos un reconocimiento de la expresión simbólica en la conciencia ideológica: la religión, por ejemplo, nos da una expresión distorsionada de la condición social humana de su época. Con la liberación traída por la sociedad sin clases y la victoria de la conciencia científica sobre la ideología, esas formas de conciencia simbólica serán dejadas de lado. Y desde el punto de vista de la conciencia científica, el simbolismo ideológico es plenamente explicable, también ahora en términos que no tienen nada que ver

con una motivación dirigida a la expresión simbólica. Se lo considera, antes bien, como una distorsión de la realidad y por lo tanto de los motivos subyacentes, que alcanzan un claro reconocimiento de sí en la conciencia científica.

Esta exposición puede ser un tanto injusta con el marxismo y también con Freud, porque atribuye un cariz indebidamente reductivo a sus explicaciones. Pero ya hayamos descripto aquí el marxismo y el freudismo verdaderos o sus variantes vulgares, lo cierto es que las teorías tienen sus puntos débiles, en cuanto les cuesta encontrar un lugar adecuado para la expresión y el simbolismo en la vida normal, no deformada ni patológica. Cuando intentan decir algo en el campo de la estética, por ejemplo, el marxismo y el freudismo deben elaborar interpretaciones más refinadas, so pena de parecer filisteos e inaceptablemente reduccionistas.

Ambas doctrinas muestran ejemplos de este tipo de desarrollo —con el agregado de una sensibilidad semiológica— en el estructuralismo francés contemporáneo (Lacan, Barthes y Althusser, cada uno a su manera). Pero este estructuralismo ha ido un paso más allá en el espectro y asigna a la expresión un lugar central en la vida humana. Entiende al hombre como el animal de lenguaje, en cuanto este es para él algo más que una herramienta y constituye, en cierto modo, una manera de ser específicamente humana. Debemos considerar que el desarrollo del lenguaje está ligado al desarrollo de una forma de vida que él hace posible. Puede surgir así la cuestión de la excelencia característica del lenguaje y el momento en que la expresión alcanza su nivel más consumado.

De hecho, no es poco lo que el estructuralismo moderno debe a las reflexiones de los filósofos expresivistas. Lévi-Strauss, por ejemplo, leyó con interés a Merleau-Ponty. Lacan tuvo muchas influencias de Hegel y Heidegger (leyó al primero a través de Kojève, quien señaló temas heideggerianos en la filosofía hegeliana).

Pero la intención sigue siendo «científica», vale decir, objetivista. En el caso de Lévi-Strauss, por ejemplo, a partir de la obra de Marcel Mauss, la idea básica —al menos en su primera teoría— parece ser que el lenguaje surge de un impulso de clasificación, que a su vez debe entenderse, en última instancia, como apuntado al orden social/moral. Orde-

namos nuestra vida por medio de clasificaciones de cosas prohibidas y permitidas, prescriptas o neutrales. El esquema clasificatorio de nuestros tótems y de segmentos del universo se ajusta a una clasificación de los interlocutores y las acciones, y sólo ella hace posible la integración social.

Esta teoría da un lugar central a la función expresiva, considerada, en efecto, como necesaria para la existencia misma de la sociedad humana. Pero también reivindica la objetividad, al parecer porque su explicación del lenguaje es funcional y reductiva. Pues la función que explica el lenguaje no es la manifestación de nada sino el mantenimiento de un orden social. (En este aspecto muestra las mismas raíces durkheimianas de gran parte del pensamiento social francés.) El lenguaje, una vez más, debe explicarse en términos de otra cosa.

Pero a medida que nos acercamos a este extremo del espectro, las cuestiones suscitadas por la concepción expresiva son cada vez más difíciles de evitar. En el estructuralismo contemporáneo, grandes misterios rodean el estatus de las estructuras subyacentes, por ejemplo su relación con los usos del lenguaje en la vida cotidiana, así como con el sujeto individual. Estas cuestiones son comparables a los interrogantes surgidos en la concepción expresiva; a decir verdad, en algunos casos son las mismas.

He recorrido esta gama de posiciones para ilustrar el dilema de las teorías objetivistas modernas del lenguaje, que sólo pueden evitar la intrusión de las desconcertantes cuestiones concernientes a la naturaleza de la expresión si adhieren a teorías más restringidas y primitivas que son poco creíbles u omiten explicar una parte importante de los fenómenos del lenguaje, o ambas cosas a la vez. O bien pueden conquistar credibilidad y capacidad explicativa, pero al precio de quedar expuestas a esas cuestiones.

Este es el primer argumento que querría presentar a favor de mi tesis de que, en alguna medida, todos nos sentimos afectados por los motivos expresivistas de perplejidad con respecto al lenguaje. Ese argumento concierne a la delicada situación de las teorizaciones científicas sobre el lenguaje. El segundo argumento puede plantearse de manera mucho más sucinta. Con prescindencia de las consideraciones científicas, los estudiosos modernos del lenguaje siguen siendo hijos de nuestra época y están inmersos en su

cultura. Y esta ha sido afectada de manera tan masiva por la rebelión expresivista romántica, que nadie puede escapar a ella. Este efecto es visible, sobre todo, en nuestra comprensión del arte, su naturaleza y su lugar en la vida humana. Una de las consecuencias más sobresalientes es el interés de gran parte del arte contemporáneo por el proceso de su misma creación, las propiedades de su medio y la creación experimental de nuevos medios. Su tema es ahora la expresión misma: cómo es posible, exactamente en qué consiste y qué sentido puede dar a la vida humana. El artista se convierte en su propio tópico, o su tema es el proceso de la creación.

Es muy difícil vivir en esta civilización sin que se nos imponga el problema de la expresión, con toda su fuerza enigmática. Y esa es la razón, a mi juicio, por la cual todos estamos tan interesados y fascinados por el lenguaje, a punto tal que aun las filosofías más concretas y empiristas, como el empirismo lógico, tienen un cariz «lingüístico».

V

Espero que esta odisea histórica haya arrojado alguna luz sobre nuestra fascinación contemporánea por el lenguaje. También espero que haya mostrado por qué lo consideramos desconcertante y haya contribuido a explicar el hecho paradójico de que, a pesar del avance de la ciencia, esta función humana central nos parezca más misteriosa en nuestros días que en el siglo XVIII.

En realidad, vista desde esta perspectiva histórica, la evolución hacia nuestra comprensión actual del carácter central y enigmático del lenguaje parece irreversible. No podemos recuperar las anteriores concepciones para las cuales el lenguaje podía ser más marginal o menos problemático. La visión del universo como un orden de signos se ha perdido para siempre, al menos en su forma original, luego del surgimiento de la ciencia moderna y la idea moderna de libertad; y la visión del lenguaje como un conjunto de signos designativos, en un todo bajo nuestro control y dentro de nuestra competencia, se disipó para siempre junto con la concepción del siglo XVII del sujeto puntual, ab-

solutamente transparente para sí mismo, cuya alma no contenía nada que él no pudiese observar. En la situación en que nos encontramos, nos vemos constantemente obligados a adoptar la concepción del hombre como un animal de lenguaje, constituido por este.

No espero, sin embargo, que haya acuerdo en esto. Nuestra perplejidad no hace sino dividirnos con toda naturalidad en dos campos. Esta situación refleja la atracción ejercida sobre nosotros por dos exigencias metafísicas contradictorias: la de claridad y control propuesta por una explicación objetiva de nosotros mismos y nuestro mundo, por un lado, y la de reconocimiento de la naturaleza intrínseca e irreductible de la expresión, por otro. Son muy pocos quienes no sienten la fuerza de ambas demandas. Y tal vez por esa razón nos dividimos con fervor polémico en partidos opuestos, expresivistas y designativistas.

El combate entre unos y otros constituye un frente en la guerra global entre los herederos de la Ilustración y los románticos, tal como la atestiguamos en la lucha entre la tecnocracia y el sentido de historia o comunidad, entre la razón instrumental y el valor intrínseco de ciertas formas de vida o entre la dominación de la naturaleza y la necesidad de reconciliación con ella. Esta guerra general también arrecia en los frentes de batalla del lenguaje. Heidegger es uno de los profetas de la postura de «dejar ser a las cosas» y uno de los grandes críticos de la conciencia tecnológica moderna; los neodesignativistas defienden una idea de la razón como razón instrumental. Nada de ello es un azar. No hace sino mostrar cuánto hay en juego en esta cuestión.

El problema concierne a la naturaleza del hombre o lo que significa ser humano. Y como gran parte de la discusión gira en torno del significado de pensar, razonar y crear y todo ello nos encauza hacia el lenguaje, cabe suponer que el estudio de este se convertirá en una preocupación aún más importante de nuestra vida intelectual. En cierto sentido, es el lugar crucial del combate teórico que libramos con nosotros mismos.

Como civilización, vivimos con un compromiso. En materia de entendimiento científico, tendemos a ser hombres de la Ilustración y aceptamos el predominio de los valores de las Luces —valores utilitarios, podríamos decir— cuando se trata de establecer los parámetros de las políticas públicas.

El crecimiento, la productividad y el bienestar son de fundamental importancia. Pero se reconoce que, sin perjuicio de una explicación científica reductiva que acaso algún día esté a nuestro alcance, la gente experimenta las cosas en términos expresivos: algo es «más afín a mí», o me siento satisfecho con esto y no con aquello, o esa perpectiva «me habla» realmente. Esta tolerancia para con la experiencia tiene un paralelo en el dominio público. Los principales límites de las políticas públicas son los que ponen las exigencias de la producción sometida a las restricciones de la distribución, y estas pretenden establecerse por medios científicos y una intención utilitarista. Pero la experiencia privada debe gozar de su realización expresiva. Hay un *Romantik* de la vida privada, que supuestamente debe tener cabida en una sociedad de consumo de funcionamiento sin tropiezos.

Por eficaz que sea ese compromiso desde un punto de vista político, está intelectualmente corrompido. Combina el cientificismo (objetivismo) más craso con las formas más subjetivistas de expresivismo. Pero si digo que está corrompido lo hago sobre todo, supongo, porque a mi juicio ambas cosas son erróneas y excluyen la línea de investigación verdaderamente fructífera, un expresivismo contemporáneo que trate de ir más allá del subjetivismo en el descubrimiento y la articulación de lo expresado

Pero aun si dejamos a un lado mis adhesiones, es indudable que a falta de una fuerte crítica expresivista, el cientificismo seguirá estando relamidamente satisfecho con sus explicaciones precipitadas y la concepción subjetivista de la experiencia se inclinará hacia un sentimentalismo informe. La cuestión del lenguaje es válida por defecto, lo cual quiere decir que también lo es la cuestión de la naturaleza del ser humano.

2. La acción como expresión*

La expresión natural del querer es el intento de obtener.**

Me gustaría tratar de examinar a qué puede equivaler una afirmación de esta naturaleza. ¿En qué sentido la acción puede verse como expresión? Abordaré este problema en dos partes. En la primera analizo los diferentes sentidos que puede tener la palabra «expresión». En la segunda, examino si la acción puede concebirse como expresión según uno de esos sentidos.

I

¿A qué me refiero con expresión? Me gustaría sugerir que podemos explicitar el significado del término en una vasta gama de usos con la siguiente fórmula: una expresión hace manifiesto algo en una encarnación. Ambos términos clave, «manifestación» y «encarnación», apuntan a condiciones necesarias. Puedo hacer manifiesto algo si despejo los obstáculos que impiden verlo. Puedo correr el telón y poner el cuadro a la vista de todos. Pero este tipo de manifestación no tiene nada que ver con la expresión. A la inversa, mi rostro expresa alegría, mis palabras expresan mis pensamientos o sentimientos, esta pieza musical expresa tristeza, año-

* Título original: «Action as expression», en Cora Diamond y Jenny Teichman, eds., *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, Ithaca: Cornell University Press, 1979.

** *«The natural expression of wanting is trying to get»*: Charles Taylor presenta aquí, en forma modificada, una frase de G. E. M. Anscombe, *«The primitive sign of wanting is* trying to get», extraída de su estudio sobre la racionalidad práctica, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1957, § 36 [*Intención*, Barcelona: Paidós, 1991]. [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

ranza, resolución. En todos estos casos se hace manifiesto algo; pero lo manifiesto alcanza su manifestación en lo que llamo «encarnaciones» y estas, a mi juicio, son esenciales para lo que denominamos expresión.

Sin embargo, el tipo de manifestación al que damos ese nombre es muy especial. No es condición suficiente de una expresión que X sea manifiesto en Y, donde X no es idéntico a Y. Por ejemplo, al ver su automóvil frente a la universidad, sé que hoy usted está en ella. Podríamos decir que su presencia allí se me manifiesta en la presencia del auto en el estacionamiento. Pero el hecho de que el auto esté allí no es una expresión de su presencia en la universidad. La expresión implica un tipo diferente de manifestación, lo que podríamos llamar manifestación directa, no apoyada en una inferencia.

Cuando sé algo o algo es evidente para mí por medio de una inferencia, hay otra cosa que sé o me resulta evidente de una manera más directa, y que reconozco como fundamento de mi inferencia: en el ejemplo recién mencionado, la presencia de su automóvil en el estacionamiento. La expresión tiene como característica no ser así. Veo la alegría en su rostro, advierto la tristeza en la música. No hay un conjunto de propiedades notadas por mí sobre la base de las cuales infiero sus emociones o la índole de la música. En los casos en que debo inferir cómo se siente usted (quizá por un leve temblor de sus manos, que he aprendido a reconocer como signos de agitación o ira, mientras que la «fachada» que usted muestra al mundo es, en otros aspectos, perfectamente controlada), no puede hablarse de expresión. El temblor de sus manos no expresa sus sentimientos, como podría hacerlo su rostro si usted se dejara llevar por ellos.

Una expresión debe ofrecer al menos lo que podríamos llamar una «lectura fisiognómica». Me refiero a los casos en que podemos ver X en Y, cuando X no es idéntico a Y y no hay otro rasgo de Y, R, que nos permita inferir X. Tenemos casos de lectura fisiognómica en los cuales, por ejemplo, observo una construcción y veo que es muy inestable y no tardará en derrumbarse. Leo la caída inminente en la disposición vertical, pero cuando me incitan a decir cómo la veo, no puedo fundar mi juicio en rasgos del conjunto que tienen una mera relación contingente con esa caída. Tal vez pueda señalar secciones particulares del conjunto que re-

velan con la mayor claridad el aprieto inminente en que se encuentra este, pero sólo puedo caracterizarlas en términos como «inestabilidad», es decir, términos lógicamente conectados con aquello cuya inminencia advierto. En otro caso, puedo decir asimismo que esta pintura es de tal pintor e incluso ser capaz de señalar los rasgos más característicos, pero sólo puedo explicitar lo que tienen en común en términos como estos: «una pincelada característica de X».

La expresión debe ofrecer al menos una lectura fisiognómica. Pero como puede verse en los ejemplos ya mencionados, esa no es una condición suficiente. La construcción inestable no expresa su caída inminente. La expresión requiere condiciones más fuertes. Me gustaría indicar dos de ellas:

1. En los casos de expresión genuina, lo que se expresa sólo puede ser manifiesto en la expresión, mientras que en la mera lectura fisiognómica, el X que leemos en Y puede observarse por sí mismo. Si estoy presente en el momento oportuno, podré ver la caída real de la construcción o al pintor mientras pinta su tela. Observo entonces, de una manera independiente de la lectura fisiognómica, lo que antes leí en la construcción o la tela. Pero la alegría que usted ve ahora en mi rostro, los pensamientos que mis palabras le hacen evidentes, la tristeza o firmeza ante el destino que usted puede escuchar en la música, nada de eso podría manifestarse de ninguna otra manera. Es cierto, estos aspectos podrían encontrar otra expresión: yo podría bailar de alegría o hablarle con otro lenguaje, y la firmeza frente al destino podría expresarse en la actitud de una persona. Pero estas cosas no pueden hacerse manifiestas sin pasar por la expresión, como podía observarse el derrumbe de la construcción al margen de cualquier lectura fisiognómica.

2. La segunda diferencia entre la expresión y lo que simplemente propone una lectura fisiognómica puede presentarse así de manera intuitiva: en una lectura fisiognómica, puede observarse algún X en Y, pero en un caso de expresión genuina Y hace manifiesto X. Puede decirse que el objeto expresivo revela lo expresado en un sentido más fuerte que el mero hecho de permitir verlo.

Hay dos maneras de hacer más precisa esta distinción: la primera concierne a nuestros criterios para determinar lo

que se expresa/se hace evidente. En el caso de una simple lectura fisiognómica, algún X puede leerse en Y siempre que alguien sea capaz de discernir X en Y de manera indudable y no inferencial. La construcción defectuosa ofrece una lectura fisiognómica de su inminente caída justamente porque usted y yo podemos *ver* que está a punto de derrumbarse. Lo que se presta aquí a esa lectura tiene que ver simplemente con lo que podemos ver sin dudar.

Pero los criterios para determinar qué expresa un objeto expresivo son un tanto más rigurosos. El hecho de que alguien pueda ver X en Y de manera indudable y no inferencial no es condición suficiente para que X sea la expresión de Y. Yo puedo conocerte y deducir de tu último bosquejo que estabas muy cansado o tenso cuando lo hiciste. Pese a ello, sin embargo, no es eso lo que expresa tu obra. Esta tal vez dé expresión, en contraste, a una serena visión de las cosas o una perspectiva vital y enérgica de ellas.

Lo esencial aquí es que concebimos el objeto expresivo no sólo como si nos permitiera ver algo sino, en cierto sentido, como si dijera algo. El verbo «decir» tal vez no parezca del todo correcto en algunos contextos, pero lo importante es que en el caso de los objetos expresivos, lo que expresan/dicen/manifiestan es algo que, en cierto modo, *hacen*, y no algo que puede ocurrir por su intermedio. Y por esa razón, lo que expresa una cosa no puede reducirse a la posible lectura hecha en ella por un observador.

En otras palabras, podemos aplicar a los objetos expresivos verbos de enunciación como «decir», «expresar» y «manifestar», y esto es algo más que una metáfora optativa; es el telón de fondo indispensable para una pregunta que surge esencialmente al tratarse de objetos expresivos: «¿qué dicen?», diferenciada de «¿qué puede leerse en ellos?».

Lo importante con respecto a los objetos expresivos es que el verbo de enunciación se les aplica directamente y no de una manera derivada, como síntesis de lo que un agente dice o manifiesta con el objeto. En otras palabras, lo que Y expresa, si Y es un objeto expresivo, o lo que hace manifiesto como expresión, no puede reducirse a lo que se hace manifiesto con la emisión de Y. Al hablar hago manifiesto el timbre de mi voz, pero este no se expresa en ella. También puedo hacer manifiesto algo haciendo alguna cosa que no es en absoluto una acción expresiva. Descorro la cortina para ex-

poner el cuadro o hago ruido para atraer su atención hacia el lugar donde usted verá lo que yo quiero que vea. En los casos de expresión genuina, es preciso decir que el objeto manifiesta algo y esto debe atribuirse a él, de una manera que no puede reducirse a su emisión o enunciado como manifestación de ese algo.

Esto nos propone otro posible criterio para distinguir la expresión con respecto a lo que nos ofrece una mera lectura fisiognómica. Tratándose de objetos expresivos, se puede aplicar toda una gama de lo que podemos denominar adverbios de enunciación. Una obra de arte, las palabras de una persona o una expresión facial pueden decir lo que dicen de manera equívoca o inequívoca, incierta, en alusiones y detalles, confusamente, con suavidad, amabilidad o fuerza, con convicción, de manera irresistible o de un modo enigmático, oscuro o vacilante, etc. Y tampoco en este caso la aplicación de esos adverbios puede reducirse al acto de crear, emitir y enunciar. Por eso puede *discutirse* la pertinencia de descubrir las intenciones de un artista para la comprensión de su obra.

La distinción que hago aquí entre expresión en un sentido pleno y lo que sólo ofrece una lectura fisiognómica parece incluirse en la categoría de lo que solemos llamar expresiones faciales. Podría calificar ahora de «fatigada» la expresión de un rostro. Pero una expresión de cansancio no es una expresión en el sentido fuerte de la palabra. Con ella, lo único que queremos decir es que nos permite leer en ese rostro el cansancio de manera no inferencial. No puede surgir ningún otro interrogante acerca de si el rostro expresa realmente el cansancio.

Consideremos, en contraste, la expresión sonriente en la cara de alguien que es franco y acogedor. La sonrisa expresa franqueza, bienvenida. Pero ahora no nos limitamos a decir que leemos la bienvenida en ella, así como antes leíamos el cansancio. La sonrisa *comunica* franqueza, no sólo permite verla. Y cumple un papel esencial en el establecimiento de la comunicación entre la gente, porque no sólo permite ver la franqueza sino que transmite la voluntad de ser franco, comunicarse, estar en compañía del otro. En otras palabras, una parte esencial de lo que vemos en una sonrisa es la disposición a manifestarse, a comunicarse. Lo que el agente está dispuesto a manifestar —en este caso, franqueza y bien-

venida— se expresa así en un sentido fuerte en la sonrisa. También puedo ver en su sonrisa que usted está cansado, pero esto concierne a la expresión en un sentido diferente, más débil.

Hay una gama de expresiones faciales y posturas que son expresivas en ese sentido fuerte, porque se remiten esencialmente a la voluntad de manifestar nuestros sentimientos: las expresiones de alegría y pesar, una postura de dignidad, reserva, intimidad, etc. Querría tomarlas como ejemplos paradigmáticos, junto con las obras de arte y las palabras que pronunciamos, de lo que llamo «objetos expresivos».

Sin embargo, ¿es una sonrisa un «objeto expresivo» en el sentido del análisis precedente? ¿No podríamos decir, en contra de lo que afirmé antes sobre las obras de arte, que la expresión de franqueza por medio de la sonrisa se reduce simplemente al hecho de que el agente manifiesta esa franqueza al sonreír, como podría haberlo hecho de muchas otras maneras? Yo diría que no. La sonrisa que expresa amistad no es utilizada únicamente por un agente para comunicar su intención amistosa. En las duras condiciones de un merodeo recíproco en la frontera, tal vez transmita mi disposición amistosa hacia usted absteniéndome de atacar sus baluartes, pero esta actitud no expresa amistad como una sonrisa. Ello se debe a que el vínculo de esta última con la manifestación de franqueza es anterior a la formación de todas las intenciones de comunicar algo. En el plano ontogenético, la sonrisa desempeña por lo pronto un papel crucial en nuestra capacidad de entablar comunicación en cuanto seres humanos. En consecuencia, el hecho de que exprese amistad no puede obedecer exclusivamente a su utilización con esa intención; aunque, desde luego, una sonrisa puede coagularse, convertirse en una mueca o adoptar un cariz siniestro, si la intención está ausente.

Podríamos resumir todo lo antedicho señalando que, en el caso de un objeto expresivo genuino, Y, su expresión de X no puede reducirse a la propuesta de una lectura fisiognómica de X ni al hecho de emitirse/crearse/enunciarse con la intención de comunicar X. Podríamos agregar, por otra parte, que tampoco puede reducirse a la suma de esas condiciones. Si me esfuerzo por hacer manifiesto algo en una lectura fisiognómica, la actitud, pese a ello, no equivale a la expre-

sión. Así, yo podría trabajar toda la noche para tener aspecto de cansancio y hacerte comprender que deberías ser más amable conmigo. Pero esa actitud, empero, no convertiría mi expresión fatigada en una expresión en sentido fuerte.

Para sintetizar esta primera parte, entonces, diré que he intentado explicitar las condiciones que debe cumplir una cosa para ser una expresión. Traté de aproximarme a una explicación adecuada por etapas. Una expresión manifiesta algo, pero en una encarnación. Y no servirá cualquier tipo de manifestación en una encarnación, sino aquella que ofrezca una lectura fisiognómica; y no servirá cualquier tipo de lectura fisiognómica, sino la que sea tal que:

1. lo que se manifiesta sólo pueda observarse en una lectura fisiognómica, y
2. pueda atribuirse algún verbo de enunciación al objeto, y no sólo al agente que lo emite y crea el objeto, de modo que: a) lo que este último expresa no suponga únicamente lo que puede leerse fisiognómicamente en él, y b) podamos aplicarle adverbios de enunciación.

II

¿Qué hacer, entonces, con la idea de que nuestra acción es una expresión de deseo (el «intento de obtener» es una expresión del «querer»)?

Hay algunas cosas en las cuales podríamos pensar como expresiones no problemáticas de deseo: una sabrosa comida que acabo de ver me despierta el apetito; en consecuencia, remedo la acción de comerla, me relamo, pongo los ojos redondos como platos, me froto el estómago, digo «mmm». Y también puedo decir: «me gustaría comer una porción de esa deliciosa torta en capas».

Podría, asimismo, acercarme al plato, cortar una tajada de la torta y comerla con deleite. ¿Esto es también una expresión del deseo?

Nos resistimos a asimilar la acción al remedo y la declaración verbal. Ello se debe a que se trata sin lugar a dudas de dos expresiones en el sentido fuerte. Manifiestan mi deseo, y lo hacen en un sentido que es irreductible a su mera

propuesta de una lectura fisiognómica del deseo o a su intervención en un intento logrado de hacer que mi deseo sea evidente para usted.

Son irreductibles, en primer lugar, porque el remedo y la declaración surgen como parte de nuestra actividad de comunicación, de apertura recíproca. Los gestos y las palabras son modelados por su papel en la comunicación. Por lo tanto, hay un interrogante sobre lo que dicen que no es reducible a lo que puede leerse en ellos. El caso del remedo muestra el contraste de la manera quizá más sorprendente, porque se apoya en ciertas reacciones naturales que permiten simples lecturas fisiognómicas del deseo (e incluso, en algunos casos, lecturas inferenciales). Cuando tengo mucha hambre y veo una rica comida, se me agrandan los ojos, salivo (lo cual me lleva a lamerme los labios), tengo ruidos en el estómago, etc. Se trata de reacciones naturales; al pasar de ellas a la caricatura exagerada se pasa a la comunicación; ese paso tiene su lugar en el modo de vida de seres que, en cierto sentido, deben estar abiertos unos a otros. Manifiesta la disposición a comunicarse.

El remedo y la declaración son irreductibles en un segundo aspecto, porque, aunque íntimamente vinculados a la voluntad de comunicarse, su manifestación de mi deseo no sólo tiene que ver con mis intenciones al desplegarlos. Puedo incluso ponerme en evidencia de manera involuntaria, si digo abruptamente lo que quiero o dejo escapar uno de esos gestos de deseo. Por otro lado, podría hacer saber al otro mi deseo mostrándole mis respuestas epidérmicas galvánicas, pero estas no serían, sin embargo, expresiones de deseo.

De modo que el remedo y la declaración son expresiones en el sentido fuerte. En el caso del primero, podemos incluso sentir la tentación de calificarlo de «expresión natural». La denominación, empero, sería engañosa, porque siempre hay un elemento convencional y arbitrario en toda comunicación humana. En nuestra cultura debemos considerar aceptable este tipo de autorrevelación a fin de comunicarnos con eficacia a través de ella. En otra cultura podría parecer grotesca o de mal gusto, aun al extremo de ser difícil de leer; podría tomársela por lascivia, por ejemplo.

Pero hay un motivo más para hablar del remedo como expresión natural: se basa en lo que he denominado reaccio-

nes naturales, rasgos que permiten una lectura fisiognómica del hambre. Por una extensión natural del término, sería sencillo dar también a esos rasgos el nombre de «expresiones naturales», como reacciones que pueden llevarse con mucha facilidad a la expresión en sentido fuerte. Y esto podría sugerir una conceptualización de la fórmula según la cual el intento de obtener es la «expresión natural» del querer. Pues entre las «reacciones naturales» del deseo, nuestras acciones en procura de obtener ocupan un lugar central. Sería muy normal, en nuestro remedo del deseo de la torta, hacer el gesto de levantarse y tomarla, atiborrarse con ella, etc. De hecho, una serie enormemente importante de expresiones genuinas se basan en lo que surge de la lectura fisiognómica de la acción. Me refiero a la serie que podríamos llamar estilo corporal. Con la expresión «estilo corporal» aludo a lo que señalamos cuando decimos que alguien suele actuar con aplomo, vehemencia, reserva, engreimiento, con mucho sentido de la dignidad o a la manera de James Bond. El estilo consiste en el modo como la persona habla, camina, fuma, pide café, se dirige a los extraños, habla con mujeres u hombres, etc. Tiene que ver con nuestra manera de proyectarnos, algo que todos hacemos, aunque algunos lo hacen de un modo más llamativo que otros.

El estilo corporal, como una manera de autoproyección incorporada a nuestro modo de actuar, puede existir justamente porque gran parte de nuestros sentimientos y reacciones ante las cosas surgen de la lectura fisiognómica de nuestras acciones. En estas pueden verse nuestra vacilación, nuestra renuencia, nuestra afán, nuestros melindres, nuestra aptitud para tomar o dejar algo. El estilo corporal se basa en estos aspectos así como la mímica del deseo de la torta se basa en los ojos bien abiertos y la salivación. Modela el gesto a fin de proyectar, presentar lo que este ofrece como lectura fisiognómica. Si estoy un poco aburrido y no me conecto efectivamente en ninguna de mis conversaciones, mi voz carecerá de vivacidad y animación. Hablaré con lentitud, sin gran énfasis, de modo que la proyección del estilo corporal de la persona fría, autosuficiente y distante implicará estilizar esos rasgos de la voz en un arrastrar de las palabras. Si soy entusiasta, me intereso en las cosas, muestro deseos de conocer gente y me siento dichoso al comunicarme con ellos, mi voz será animada y responderé con presteza, y

esto, cuando deba proyectarme, también se estilizará en la manera «vehemente».

Si quisiéramos definir la «expresión natural» como «las reacciones naturales que ofrecen las lecturas fisiognómicas más accesibles, capaces de incorporarse a la expresión genuina de la mímica o el estilo», las acciones en procura de obtener serían sin duda las expresiones más importantes y cruciales de nuestros deseos, porque, como vimos antes, gran parte de la calidad de nuestra motivación puede leerse en nuestra acción.

Este es uno de los sentidos posibles de la fórmula que trato de conceptualizar. Tendríamos así en cuenta la renuencia antes constatada a la asimilación del «intento de obtener» a otras expresiones de deseo como la mímica y la declaración, que son expresiones auténticas. Implicaría utilizar el término «expresión» en un sentido débil, que entraña la mera propuesta de una lectura fisiognómica. Pero limitaría la fórmula «expresión natural» a un ámbito especialmente privilegiado de la lectura fisiognómica, en cuanto lo que esta propone se incorpora a la expresión en el sentido fuerte. En este aspecto, es evidente que una expresión natural (tal vez la expresión central) del querer es el intento de obtener.

Creo que esto es cierto. Pero no resulta demasiado estimulante. En esta conceptualización, la palabra «expresión» sólo aparece con un sentido atenuado, y no está claro que la acción tenga una posición especialmente privilegiada como expresión natural. Me gustaría promover una conceptualización más rica.

En apariencia, esa conceptualización más rica es posible porque algún análogo de las dos condiciones mencionadas en la sección anterior, que distinguían la expresión plena, también parece ser válido para la acción como una expresión de deseo.

El primer aspecto que distinguía la expresión genuina de lo que meramente propone una lectura fisiognómica consistía en que, en este último caso, lo que leemos también puede observarse al margen de esa lectura. Podemos ver que la pared cae sin intervención ajena, por así decirlo, así como leer su derrumbe inminente en su inclinación actual. Pero lo que se expresa sólo puede ser manifiesto para nosotros en una expresión.

En este sentido, la relación entre deseo y acción se asemeja más a la expresión genuina. Nuestros deseos pueden ser manifiestos en nuestras acciones; pueden ser manifiestos en otros rasgos de nuestro comportamiento que proponen una lectura fisiognómica de ellos, y pueden serlo, por supuesto, en sus expresiones genuinas, como la mímica o la declaración antes aludidas. Pero no pueden ser enteramente manifiestos al margen de un contexto de expresión o lectura fisiognómica. Esa condición de manifestación independiente ni siquiera es concebible en su caso. El deseo no puede postularse a la manifestación al margen de algún medio.

En parte, la diferencia puede presentarse de la siguiente manera: tratándose de la construcción inestable, hay consideraciones espaciotemporales muy claras que nos permiten distinguir lo leído con respecto al contexto de su lectura. En este caso, tenemos dos fases temporales diferentes de la misma colección de objetos, en un momento dispuestos de manera inestable —donde puede verse su inminente derrumbe— y en el momento siguiente ya en pleno desplome. Pero este tipo de separación es imposible en el caso de la relación acción-deseo. Los deseos que predicamos de los agentes no son, en el plano espaciotemporal, separables de la persona que actúa y en cuyo comportamiento leemos esos deseos.

Podemos decir otro tanto, desde luego, de cualquier lectura fisiognómica que hagamos de las personas aun en los casos en que advertimos, por ejemplo, su cansancio o su depresión, vale decir, cuando no discernimos los deseos a través de la acción. Tratándose de la relación acción-deseo, empero, debe plantearse un caso especial de inseparabilidad, muy conocido (y hasta célebre), a saber, cuando nuestros deseos son definidos por las acciones que ellos nos impulsan a llevar a cabo.

Este es el aspecto explicitado en el argumento de la conexión lógica —tal como se lo ha llamado a veces—, según el cual es esencial para la noción de deseo que, si queremos X, tenemos la capacidad y la oportunidad y no nos limita ningún motivo antagónico, haremos X. La tesis es que alguna formulación de esta condición puede tomarse como una verdad *a priori*, determinante de lo que se considerará como deseo. La significación de este aspecto ha sido objeto de un

vasto malentendido.* En efecto, la cuestión no es si los deseos pueden ser causas de las acciones que explican. Lo son, sin lugar a dudas. La idea, antes bien, es que no es posible identificarlos sin referencia a las acciones que tienden a producir. Y esta conexión proporciona la base para ver las acciones como «expresiones naturales» del deseo en un sentido más fuerte.

En realidad, nos da un equivalente de la segunda diferencia importante entre la expresión genuina y lo que sólo propone una lectura fisiognómica: el hecho de que lo manifestado por una expresión no puede reducirse simplemente a lo que es posible leer con seguridad y de manera no inferencial en ella.

Ahora bien, algo análogo parece ser válido cuando se trata de leer el deseo en nuestra acción. Gran parte de nuestra motivación, desde luego, puede deducirse de una lectura fisiognómica de nuestra acción. Usted puede ver, en mi manera de bombear agua o cosechar algodón, que sueño con Mary Lou y ansío su regreso. Si usted me conoce lo suficiente, podrá hacer muchas y muy penetrantes lecturas de este tipo en mi comportamiento. En el sentido débil y atenuado del término, mi anhelo por Mary Lou se expresa en mi conducta.

Pero hay un sentido más fuerte según el cual mi deseo de X se expresa en mi intento de alcanzarlo. Se trata de la idea de que mi acción exhibe aquí las características identificatorias de mi deseo. Ahora bien, lo que expresa una acción determinada en este sentido más fuerte no se reduce a lo que

* Todo el argumento que sigue está dirigido a la vez: 1) contra la tesis causalista de Davidson (la acción se explica por causas, como cualquier suceso); 2) contra la versión dualista del «argumento de la conexión lógica», sostenida sobre todo por Abraham Melden (la acción se explica mediante razones y, *en consecuencia, no por causas*), y 3) contra la asimilación, especialmente en Davidson, entre ese dualismo y la tesis *intencionalista* de Wittgenstein y del propio Taylor. Véanse D. Davidson, *Actions et événements*, París: PUF, 1994 [*Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona y México: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1995]; G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres: Routledge, 1972 [*Explicación y comprensión*, Madrid: Alianza, 1987]; J. Bouveresse, «La "causalité" des raisons», *Studia Philosophica*, 51, 1992, y las actualizaciones de Vincent Descombes, «L'action», en D. Kambouchner, ed., *Notions de philosophie*, París: Gallimard, 1996, y Pascal Engel, *Philosophie et psychologie*, París: Gallimard, 1996, que presenta un punto de vista favorable a Davidson. [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

es posible leer de manera veraz y no inferencial en ella. Eso era suficiente, sin duda, para el sentido más débil de la expresión mencionado en el párrafo anterior. Mi modo de cosechar el algodón sólo expresaba mi anhelo por Mary Lou si alguien era capaz de discernir en mi acción ese estado de ánimo. Pero en el sentido más fuerte aludido en este párrafo, no todos los estados de ánimo discernibles en la acción se expresan en ella, sino únicamente el deseo cuyas características definitorias se exhiben.

Tenemos entonces un análogo del segundo rasgo de la expresión fuerte de la sección anterior. La acción manifiesta el deseo de tal manera que la cuestión de lo que manifiesta no se reduce a lo que puede verse en ella. Y este sentido más fuerte de la expresión se aplica específicamente a la acción y no a otras reacciones naturales como, por ejemplo, abrir mucho los ojos, temblar, etc., que también proponen lecturas fisiognómicas de nuestros sentimientos y motivos.

Podría pensarse que la cuestión del deseo que se expresa en una acción en este sentido más fuerte es saber cuál de los deseos fisiognómicamente evidentes en ella es también su causa. Es cierto que aquí el deseo es el causante de la acción. Pero no es cierto que podamos entender esa relación con la mera ayuda de alguna categoría general de relación causal. Puesto que, en cierto sentido general de la causa, puede haber un deseo que se lea en nuestra conducta y sea su causa, pese a lo cual no se expresa en ella. Así sucede en los casos de lo que se ha denominado «cadenas causales desviadas»: por ejemplo, cuando tengo grandes deseos de romper su jarrón Ming para darle su merecido por todo el mal que usted me ha hecho. Este poderoso deseo destructivo me pone tan nervioso que el jarrón se me escapa de las manos y se estrella en el suelo.

Este tipo de caso ha sido objeto de muchas discusiones en la literatura. Y, por supuesto, no hay acuerdo sobre qué hacer con él. En mi opinión, muestra que la relación entre la acción y el deseo no puede analizarse con una categoría general de la causa que también sea aplicable a los seres inanimados. Antes bien, podemos ver que lo faltante en el caso desviado es justamente esa relación entre deseo y acción que decido denominar «expresión». Alguien puede leer fisiognómicamente mi hostilidad hacia usted en la agitación que termina por hacerme soltar el jarrón, pero esto no ex-

presa mi deseo en el sentido más fuerte, aun cuando, por casualidad, el suceso resultante (la destrucción del jarrón) tenga la misma descripción que el que yo quería provocar. El caso desviado nos hace ver que esta relación de expresión más fuerte y más íntima es esencial para lo que consideramos acción normal. ¿En qué consiste la relación? En que el deseo y la acción, en cierto sentido, son inseparables.

Para verlo, debemos considerar lo que podríamos llamar situación normal o básica, en la cual actúo sin renuencias ni coacciones. Podemos caracterizarla como «básica» porque en ella mi acción y mi deseo están en una relación de la cual se extrae mi clasificación de los deseos. Mis deseos siempre se caracterizan en relación con esa situación, en la que hago lo que quiero. Y este es el único modo de caracterizar un deseo. Si no contara con esta situación normal entre mis posibilidades y al menos a veces como una realidad, no podría tener el lenguaje del deseo que tengo.

Decir que en esa situación el deseo y la acción son inseparables no quiere decir que no pueden ser causa y efecto. Al contrario, lo son. Sí significa, en cambio, que no pueden identificarse como componentes separables en la situación. Mi deseo de X no es algo separable de mi acción sin reticencias ni coacciones con vistas a X. Y mi acción con vistas a X no puede conceptualizarse como un comportamiento provocado por el deseo en cuanto antecedente identificable por separado. Debe experimentársela como cualitativamente diferente de la acción reticente o la no-acción.

Examinemos con más detenimiento estas dos ideas. En primer lugar, la idea de que el deseo de X, en la situación normal, no es separable de su búsqueda sin coacciones ni reticencias. Esto no sería cierto si conceptualizáramos el deseo como un estado neurofisiológico subyacente que resulta en ese comportamiento, pero no puede ser así. El deseo es un estado intencional. Está esencialmente ligado a cierta conciencia de lo deseado, de su objeto.

Desde luego, hay deseos inconscientes. Pero ¿qué queremos decir con ello? Nos referimos a deseos sobre los cuales tenemos una conciencia distorsionada. Sin embargo, aun ellos, nuestros deseos ocultos o inconfesables, se manifiestan en algún tipo de afecto. Con la salvedad de que ese afecto representa erróneamente, distorsiona o enmascara lo que consideramos la verdadera naturaleza del deseo.

No pretendo destacar únicamente que el concepto de deseo oculto es parasitario de la idea de un deseo de cuyo objeto somos conscientes, y que no podríamos atribuir deseos ocultos a seres que no tuvieran deseos conscientes. Eso es cierto; sin embargo, hago más hincapié en que no podríamos atribuir un deseo oculto cuando este no tuviera ninguna manifestación en un afecto consciente, aunque sea posible incluir entre los afectos conscientes ciertos estados patológicos de identificación, la incapacidad de sentir nada, en situaciones en que lo normal es sentir algo. Lo que carece absolutamente de manifestación en el afecto no puede ser un *deseo*. (Y cuesta ver incluso cómo podría tener el papel explicativo del deseo: algo que me hace hacer ciertas cosas. Pues debo sentir *algo* cuando las hago. ¿Y cómo podría *ello* estar desconectado del deseo que presuntamente resulta en esos hechos, aun cuando lo que siento sea un extraño tipo de torpor y distanciamiento de las acciones?)

No podemos, entonces, entender el deseo inconsciente sobre la base del modelo de una condición fisiológica inobservable que produce consecuencias externas observables, así como la infección con el virus de la escarlatina provoca una erupción. En ese caso, la conexión entre la condición interna y los síntomas visibles es contingente: la primera podría estar presente sin que hubiera ningún síntoma. En el caso del deseo, al contrario, debe haber algún afecto manifiesto. De no haberlo, no se trata de un deseo.

Si admitimos ahora la idea de que el deseo es un estado intencional y volvemos a lo que he llamado situación básica, podremos ver que el deseo y la acción son inseparables. Puesto que cuando actúo sin coacciones ni reticencias, la conciencia de mi deseo siempre debe incluir la conciencia de que actúo de ese modo, y puede consistir sólo en ella. Pero como la conciencia de mi deseo no es un síntoma separable sino algo esencial a él y forma parte del hecho de tener un deseo, ocurre otro tanto con la conciencia de mi acción sin coacciones. Aquí, la conciencia de lo que quiero es inseparable de la conciencia de lo que hago. En la situación básica, el deseo y la acción no son componentes separables.

Comienzan a separarse cuando sufro restricciones en mi acción. Entonces, la conciencia del deseo puede adoptar la forma de una mera explicación a mí mismo o a otro de lo que quiero o, tal vez, de una sensación de desasosiego. Pero este

caso es parasitario del caso normal, porque nuestros deseos se caracterizan con referencia a él.

En consecuencia, debe haber un contexto en el cual mi deseo no pueda separarse de mi acción. Pero de ser así, también la segunda tesis debe ser cierta, a saber, que mi acción con vistas a un fin no puede distinguirse de mi comportamiento en otros contextos por el mero hecho de tener algún antecedente especial identificable por separado. La conciencia que forma parte de mi conciencia del deseo, y que puede ser idéntica a ella, debe corresponder a un tipo de acción cualitativamente diferente de otros contextos. Es la acción feliz.

Porque hay y debe haber un contexto donde el deseo y la acción no son separables —un contexto central para el desarrollo de nuestro lenguaje del deseo y la acción—, ver la acción como la expresión natural del deseo es decir algo más fuerte que la mera afirmación de que la acción propone una lectura fisiognómica de nuestras motivaciones. La acción ofrece, en efecto, una lectura fisiognómica de muchos deseos —mejor dicho, todo mi comportamiento, mi actitud, etc., la ofrecen—, así como una lectura de mis otros estados: cansancio, aflicción, nerviosismo, etc. Pero en la situación normal hay un deseo que disfruta de una jerarquía especial, el deseo inseparable de la acción feliz. Decir que ese deseo se expresa naturalmente en la acción implica algo más que la mera afirmación de que esta propone una lectura fisiognómica de él.

La idea es, antes bien, que el deseo está en la acción en un sentido más riguroso. Pues el deseo es inseparable de la acción en cuanto la conciencia que él implica por esencia es simplemente la conciencia de la acción irrestricta. De manera que en el caso de la acción feliz, podemos decir que la forma adoptada por el deseo es la de la acción irrestricta. Aquí, el lugar del desear, como un estado esencialmente intencional, está en la acción. La acción no sólo nos permite ver el deseo; *es* el deseo, encarnado en el espacio público.

Por otra parte, esta no es una más de las muchas formas que puede asumir el deseo. De algún modo, es su forma paradigmática, dado que el deseo se define en términos de la acción que lo expresa en ese sentido. Los deseos se definen en función de las acciones que pueden encarnarlos de esta manera.

Así, la acción expresa el deseo en un sentido más riguroso. No sólo lo hace visible, como en el caso de mi cansancio o mi nerviosismo, por ejemplo. La acción feliz es, antes bien, el deseo encarnado en el espacio público, en una acción de la cual ese deseo es inseparable y que, por lo tanto, exhibe sus características definitorias.

Estamos entonces en condiciones de proponer una conceptualización más estricta de nuestra fórmula «la expresión natural del querer es el intento de obtener». Esa conceptualización es más rigurosa que la anterior, que la ponía en un pie de igualdad con fórmulas como «la expresión natural del cansancio son los hombros caídos» o «la expresión natural del hambre es la salivación», etc. Y esa relación de expresión es esencial para la acción. Es especialmente palpable en lo que he llamado situación básica, cuando actuamos sin coacciones ni reticencias; pero está presente en todas las acciones, dado que aun cuando actuamos de manera renuente o bajo compulsión, nuestra acción expresa nuestra intención o resolución del mismo modo que la acción feliz expresa el deseo. Es decir que la conciencia de nuestra intención incorpora la conciencia de lo que hacemos intencionalmente, y tal vez no sea más que eso.

Esto es lo que subyace a la distinción entre cadenas desviadas y no desviadas. En el caso normal y no desviado, nuestra acción expresa nuestro deseo o intención. Esta relación es primitiva, porque supone la inseparabilidad de ambos. Por consiguiente, es inútil tratar de explicar a qué equivale la no desviación en términos de un tipo de relación causal entre términos identificables por separado. Esto podría funcionar como una explicación neurofisiológica reductiva de lo que subyace a la distinción, pero si queremos hablar del significado de esta en nuestra experiencia, lo que sirve de base a la distinción intuitiva entre cadenas desviadas y no desviadas, este tipo de explicación causal de términos independientes equivale *por fuerza* a apuntar al blanco equivocado.

No se da en el blanco porque en la orientación objetivista de gran parte de la filosofía contemporánea nos permitimos conceptualizar el deseo como un estado subyacente, no necesariamente intencional. Es algo que puede resultar en una conciencia o un reconocimiento (tal vez distorsionado), así como en la acción. Pero el estado subyacente se conside-

ra independiente de sus resultados, en el pensamiento o la acción. De acuerdo con este punto de vista, la relación de la acción y el deseo en la situación básica ni siquiera se plantea como una alternativa posible. La acción feliz no se juzga como un caso especial, en el cual el deseo y la acción se interpenetran, sino simplemente como una situación marcada por una ausencia de conflicto y también, quizá, de otros síntomas del deseo al margen de la acción, como por ejemplo la conciencia introspectiva de la añoranza, etc. Según esta concepción, la acción no está más estrechamente ligada al deseo que cualquiera de los otros síntomas.

Desde esa perspectiva, el deseo se convierte en la causa de la acción de una manera normal, al modo de Hume, y es lícito buscar las condiciones especiales que distinguen los casos desviados de los casos no desviados. Pero esta manera de hablar embrolla las cosas. No da cabida a la necesaria intencionalidad del deseo. Es un intento de explicación en el nivel psicológico, con términos como «deseo» y «acción», a la vez que se maneja una lógica que sólo sería aplicable en el nivel reducido de la fisiología. El resultado es la confusión.

Así, en el centro de nuestra comprensión corriente de la acción hay una relación expresiva más vigorosa que la implicada en nuestra acción y actitud cuando proponen meras lecturas fisiognómicas de nuestros sentimientos y condición. El intento de obtener es de hecho la expresión *natural* del deseo, no sólo como ofrecimiento del acceso fisiognómico más inmediato sino también como lo que es inseparable del deseo por «naturaleza», es decir, los datos fundamentales de la condición humana que son determinantes para nuestro lenguaje. La acción irrestricta y sin reticencias es la forma paradigmática del deseo, la forma de su conciencia de sí que se recuerda en todas las otras formas, su salida natural.

Pero ¿es una *expresión* natural de deseo? En la discusión precedente, nada cierra la brecha con lo que he llamado expresión genuina, en la cual puede entenderse que el objeto dice algo. En ese aspecto, lo que decimos en la mímica y el discurso es siempre expresión en un sentido que la simple acción irrestricta no puede tener. Siendo así, mantenemos en esos casos nuestra renuencia inicial a hablar de expresión.

Sin embargo, aunque no es una expresión genuina y de pura cepa, hay un motivo para hablar de la acción como la

expresión natural del deseo. No sólo se trata de que la acción manifiesta el deseo al encarnarlo en el espacio público, lo cual justifica aunque sea mínimamente el uso del término; el hecho es, también, que esta relación es en cierto sentido fundacional para la expresión genuina.

Como hemos visto, tenemos una expresión genuina cuando podemos atribuir verbos de enunciación a objetos expresivos. Pero para llegar a esa etapa debemos estar en condiciones de aceptar que la voluntad de comunicar se encarna en gestos o artefactos en el espacio público, como ocurre, por ejemplo, cuando los seres humanos pueden reconocer una sonrisa y responder a ella. Sin esa aceptación, nunca nos encontraríamos en la situación de la comunicación mutua presupuesta en todas nuestras actividades expresivas, en las que sólo tienen sentido los verbos de enunciación. Pero para reconocer recíprocamente la voluntad de comunicar, debemos poder «leernos» unos a otros y nuestras disposiciones y sentimientos deben ser potencialmente accesibles en el espacio público. Nuestros deseos tienen que ser manifiestos para los otros, la comunidad potencial.

Este tipo de manifestación es fundacional para la expresión genuina, en cuanto esta la presupone. Es el nivel «natural» de expresión, en el cual se basa la expresión genuina, siempre con cierto grado de arbitrariedad y convencionalidad. La mímica y el estilo se apoyan en él para hacer un lenguaje con el que podemos comunicarnos unos a otros, por decirlo así, lo que creemos ser. Pero no habría nada en que apoyarse si ya no estuviéramos disponibles y nuestros deseos no se encarnaran en el espacio público, en lo que hacemos y tratamos de hacer y en el telón de fondo natural de la autorrevelación, que la expresión humana elabora sin cesar.

3. La filosofía del espíritu de Hegel*

Como cualquier otro cuerpo de pensamiento de gran sistematicidad, la filosofía del espíritu de Hegel puede reconstruirse desde muchos puntos de vista. Todos ellos nos aportan algo, aunque algunos son más esclarecedores que otros. Creo, sin embargo, que es especialmente ilustrativo ver la filosofía hegeliana del espíritu a través de la perspectiva de su filosofía de la acción. Esta idea, desde luego, no es una sorpresa para nadie. Para Hegel, el espíritu (*Geist*) es una actividad (*Tätigkeit*) integral. Me parece, empero, que las ideas tomadas de esta perspectiva pueden enriquecerse y alcanzar mayor profundidad si relacionamos el pensamiento de Hegel con una serie de cuestiones permanentes que han ocupado un lugar central en la filosofía de la acción de la época moderna. Es lo que intento hacer en este trabajo.

Al mismo tiempo, un estudio de este tipo puede tener interés en otro aspecto. La comprensión del aporte de Hegel al desarrollo del debate moderno sobre la naturaleza de la acción nos ayuda a entender la evolución histórica de ese debate. Y me gustaría demostrar que esto es importante para entender el propio debate.

I

Tal vez podamos señalar una cuestión fundamental que la filosofía de la acción de la era moderna ha dejado abierta.

* Título original: «Hegel's philosophy of mind», publicado por primera vez en G. Fløistad, ed., *Contemporary Philosophy: A New Survey*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1983, vol. 4, págs. 133-55, y reeditado en *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, págs. 77-96.

El hacerlo exige, desde luego, cierta interpretación de la historia de la filosofía moderna, tema que, como siempre, puede ser objeto de controversias. El interrogante preciso que define la cuestión no se planteó en el siglo XVII ni en el siglo XVIII, pero es central para el debate del siglo XX. Sostengo, no obstante, que con anterioridad se adoptaron diferentes respuestas a esa pregunta, como puede advertirse en una serie de doctrinas filosóficas relacionadas que *se propusieron* de manera expresa y dependen de esas respuestas. Espero que la pertinencia de esta lectura surja con el desarrollo del argumento.

Dicho esto, plantearé sin demora mi cuestión central en términos desvergonzadamente contemporáneos: ¿cuál es la naturaleza de la acción? O, en otras palabras: ¿qué distingue la acción (humana) de otros tipos de hechos? ¿Cuáles son los rasgos característicos de la acción?

Una familia de concepciones distingue las acciones por el tipo de causa que las provoca. Las acciones son hechos peculiares en cuanto tienen su origen en deseos o intenciones, o en combinaciones de deseos y creencias. En su carácter de hechos, es posible describirlas, entre otras cosas, como movimientos físicos. (Aunque habría que ser generosos con la expresión «movimientos físicos» e incluir casos de no movimiento, por ejemplo la acción que enunciaríamos como «se mantuvo inmóvil».) En este aspecto, se asemejan a una multitud de otros hechos que no son acciones. Lo que las distingue es un tipo singular de causa psicológica: son provocadas por deseos o intenciones. Por supuesto, sostener esto no significa necesariamente sostener que las explicaciones psicológicas son las explicaciones últimas. También puede aspirarse a reducirlas a una teoría neurofisiológica o física. En ese caso, sin embargo, el peso de la distinción de las acciones de las no acciones recaería en otros antecedentes, descriptos de diferente manera: quizás algún tipo peculiar de excitación de la corteza, descubierta como fundamento de lo que identificamos como deseo en el plano psicológico.

Una perspectiva de esta índole parece estar implícita en gran parte de la obra de Donald Davidson.[1] Pero la concep-

[1] D. Davidson, «Actions, reasons and causes», *Journal of Philosophy*, 60(23), 1973, págs. 685-700, y «Freedom to act», en Ted Honderich, ed., *Essays on Freedom of Action*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973. Ambos artículos se reeditaron en D. Davidson, *Essays on Actions and*

ción básica se remonta, a mi parecer, al menos hasta el siglo XVII. En cierto sentido, una concepción de este tipo se encontraba aún más en su elemento en la perspectiva fundamentalmente dualista común al cartesianismo y la filosofía empirista. Como movimientos corporales, las acciones se asemejaban a todos los demás hechos. Lo que las distinguía era su trasfondo interno, «mental». Dentro de los límites de esta visión, había una clara separación ontológica entre el hecho externo y el trasfondo interno.

En contraste, otra familia de concepciones considera la acción como cualitativamente diferente de la no-acción, en cuanto la primera tiene, podríamos decir, una dirección intrínseca. En cierto sentido, las acciones están habitadas por las finalidades que las dirigen, de modo que acción y finalidad son ontológicamente inseparables. No es difícil aprehender la intuición básica que sustenta esta idea, pero sí lo es articularla con claridad. Lo que resulta claro, en todo caso, es que esta visión implica una negación evidente de la anterior: no podemos entender la acción en términos de las nociones de hecho indiscriminado y un tipo particular de causa; hacerlo sería explicarla en función de otros conceptos primitivos. Para la segunda perspectiva, en cambio, la acción misma es un dato primitivo: hay una distinción cualitativa básica entre acción y no-acción. En la medida en que la acción es susceptible de una explicación más profunda en términos de un concepto como «finalidad», este, por lo tanto, no puede entenderse de manera independiente. Puesto que la finalidad no es ontológicamente separable de la acción, y esto significa algo así: sólo puede existir como animadora de la acción y su única articulación como finalidad se da al animarla; o acaso pueda decirse que una articulación fundamental de esa finalidad, de la cual dependen todas las demás, reside en la acción.

Así, esta segunda concepción se opone al enfoque básico de la primera. No podemos entender la acción si la caracterizamos ante todo como un hecho indiferenciado (por ser cualitativamente distinto) y luego la distinguimos por alguna causa identificable por separado (porque lo único que po-

---

Events, Oxford: Clarendon, 1980 [*Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona y México: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1995].

dría cumplir esa función, la finalidad, no puede identificarse de ese modo). Una de las raíces de esta doctrina es, desde luego, la tesis de Aristóteles sobre la inseparabilidad de la forma y la materia, y podemos notar que, en contraste con el cartesianismo y el empirismo, se trata de una concepción evidentemente antidualista. Esto no significa que los partidarios de la primera perspectiva sean necesariamente dualistas —no lo son, al menos, de una manera franca—, sino que su concepción autoriza el dualismo, mientras que la tesis de la distinción cualitativa no lo permite.

Así, uno de los problemas ligados a la cuestión de la naturaleza de la acción es el del dualismo. Otro tópico que quiero mencionar brevemente aquí es el lugar del sujeto. Está claro que la distinción entre acción y no-acción se nos presenta en cuanto agentes. En rigor de verdad, es lícito sostener que una distinción básica y no reducible a otras entre la acción y lo que simplemente ocurre es indispensable e ineludible para nuestra autocomprensión como agentes.[2] En efecto, es imposible actuar como agente si no se establece una distinción de este tipo.

En este contexto, podemos concebir que parte de la motivación de la primera teoría, la teoría causal de la acción, radica en la aspiración a superar el punto de vista subjetivo del agente y alcanzar una comprensión objetiva de las cosas. En este sentido, una comprensión objetiva sería la que ya no estuviera atada a un punto de vista específico, presa de las categorías impuestas por una perspectiva determinada. Si la agencia parece imponer la concepción cualitativa de la acción, la teoría causal puede mostrarse como un análisis superior, una descripción objetiva de las cosas tal como efectivamente ocurren, de los verdaderos componentes de la acción *an sich*. Esta atracción por la objetividad, o lo que Bernard Williams ha denominado descripciones «absolutas»,[3] fue uno de los motivos animadores tanto del cartesianismo como del empirismo.

Hegel, por su parte, es un evidente partidario de la segunda teoría, la concepción cualitativa de la acción. Y en rigor, aparece en el marco de un retorno a ella luego del predo-

[2] Véase «La acción como expresión», capítulo 2 de este volumen.

[3] B. Williams, *Descartes*, Harmondsworth: Penguin, 1978 [*Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid: Cátedra, 1996].

minio de las concepciones cartesiana y empirista. En cierto sentido, puede estimarse que ese retorno comienza con Leibniz, pero gran parte del pensamiento alemán de fines del siglo XVIII tuvo ese sello. La reacción contra el dualismo, la recuperación del sujeto y la rehabilitación de las doctrinas de la inseparabilidad de estilo aristotélico —sobre todo en la concepción del objeto estético en la tercera *Crítica* de Kant— se encaminaban hacia esa comprensión de la acción y, a decir verdad, encontraban en ella su articulación. Quiero desarrollar ahora sus ramificaciones y mostrar su lugar central en el pensamiento de Hegel, y particularmente en su teoría del espíritu.

II

La primera derivación importante de la teoría cualitativa consiste en permitir lo que llamaré conocimiento del agente. La idea es que somos capaces de aprehender nuestra acción de una manera imposible de aplicar al conocimiento de objetos y hechos externos. En otras palabras, en lo concerniente a nuestra acción hay un conocimiento que podemos obtener por ser sus actores, diferente del conocimiento susceptible de extraerse de los objetos que observamos y estudiamos.

Esta distinción cualitativa de tipos de conocimiento se funda en la concepción cualitativa de la acción. El carácter distintivo de esta radica en que está dirigida, orientada a realizar metas o finalidades. Y esa idea de dirección forma parte de nuestra concepción de la agencia: el agente es el ser responsable de la orientación de la acción, el ser para quien y a través de quien la acción tiene la dirección que tiene. El concepto de acción es en general correlativo del concepto de agente.

Si consideramos ahora que ese agente es idéntico al sujeto del conocimiento, podremos comprender la existencia de diferentes tipos de conocimiento. Uno de esos tipos se alcanza al explicitar lo que hacemos, la dirección que ya imprimimos a los acontecimientos con nuestra acción. Como agentes, tenemos ya cierta idea, aunque oscura, inarticulada o subliminal, de lo que hacemos; de lo contrario, no

podríamos hablar en absoluto de dirección. De modo que el conocimiento del agente supone dar articulación, formulación o plena conciencia a esa idea. Se trata de articular algo sobre lo cual ya teníamos una idea inarticulada.

Esta situación contrasta, sin lugar a dudas, con el conocimiento de otros objetos, las cosas que observamos y con las cuales nos relacionamos en el mundo. En este caso, nuestro aprendizaje se refiere a cosas externas a nuestra acción, con las cuales o sobre las cuales podemos actuar, por cierto, pero existentes al margen de la acción.

Ahora bien, la primera concepción, o teoría causal, no puede establecer ese contraste. Para empezar, podemos ver por qué no le interesaba hacerlo: porque el contraste es evidente desde el punto de vista del agente; el conocimiento de este sólo es accesible al sujeto cognosciente como agente, y por lo tanto desde su punto de vista. No puede reconocerse como conocimiento desde el punto de vista absoluto. Así, para la teoría causal, mi acción es un hecho externo entre otros y sólo se diferencia de los demás porque tiene un tipo determinado de causa. No puedo pretender conocerla de una manera especial.

Desde luego, sí puedo pretender un «acceso privilegiado» a mi deseo o intención, la causa de mi acción. Y aquí estamos muy cerca de una distinción análoga, dentro de la concepción causal, a la existente entre el conocimiento del agente y el conocimiento del observador. En las formulaciones originarias del cartesianismo y el empirismo, soy consciente de los contenidos de mi mente de una manera transparente o inmediata. Puede concederse que soy inmediata y hasta incorregiblemente consciente de que quiero comer una manzana o tengo la intención de comer esta manzana. Pero en cuanto a las consecuencias de ese deseo o intención, es decir, la ingestión de la manzana, las conozco como conozco cualquier otro hecho externo: observándolo.

Podríamos entonces contrastar ambas concepciones señalando que la teoría causal también reconoce dos tipos de conocimiento, pero traza sus límites de una manera muy diferente, entre la realidad «interna» y la realidad «externa». Deberíamos agregar, empero, que esa diferencia en la ubicación de los límites está acompañada de una idea muy distinta sobre la naturaleza del conocimiento. La noción de conocimiento inmediato o incorregible tiene sentido en el

contexto del dualismo, de un dominio independiente del espacio mental interno, del cual podemos decir al menos que su *esse* entraña su *percipi*. El contraste se asemejará al existente entre conocimiento inmediato y conocimiento inferencial, o lo incorregible y lo revisable.

Cuando trazamos el límite a la manera de la teoría cualitativa, la incorregibilidad no se plantea. Nunca dejamos de tener cierta idea de lo que hacemos, pero para llegar a conocerlo debemos formularlo correctamente, cosa que sólo podemos hacer de un modo parcial o deformado. Este conocimiento tampoco es inmediato; al contrario, está mediado por nuestros intentos de formulación. Tenemos, por cierto, una forma diferente de acceso a lo que hacemos, pero es dudoso que podamos calificarlo de acceso «privilegiado». Ni la inmediatez ni la incorregibilidad son características del conocimiento del agente.

En cierto sentido, esta idea del conocimiento del agente se origina en el pensamiento moderno con Vico. Pero como la obra de este no tuvo la influencia que merecía en el siglo XVIII, tal vez debamos ver a Kant como la figura seminal decisiva. No queremos decir con ello que Kant autorizó una noción de pura cepa del conocimiento del agente. En realidad, rechazaba el uso de la palabra «conocimiento» en ese contexto. Hizo, sin embargo, una distinción crucial entre nuestro conocimiento empírico de los objetos, por un lado, y las verdades sintéticas *a priori* que podemos establecer, por otro, acerca de la estructura matemática y física de las cosas. A juicio de Kant, es evidente que sólo podemos establecer estas últimas con certeza porque son, en un aspecto importante, producto de nuestro propio hacer.

La percepción del mundo implica no sólo la recepción de información sino también, y de manera crucial, nuestra propia actividad conceptual; podemos conocer a ciencia cierta el marco de la realidad empírica porque nosotros mismos lo establecemos.

Por otra parte, en su protocolo de prueba de esas verdades sintéticas *a priori*, Kant las propone como condiciones esenciales de características innegables de la experiencia, como el hecho de que en ella hacemos una distinción entre lo objetivo y lo subjetivo o la idea de que el «pienso» debe poder acompañar todas nuestras representaciones. Más adelante mostrará los postulados de la libertad, Dios y la inmortali-

dad como condiciones esenciales de la práctica de determinación de nuestra acción mediante preceptos morales. Si nos preguntamos por qué estos puntos de partida son presuntamente innegables, creo que la única respuesta posible es que podemos estar seguros de ellos porque son lo que *hacemos*, cuando percibimos el mundo o determinamos nuestra acción de acuerdo con fundamentos morales.[4]

De tal modo, Kant vuelve a poner en el centro del debate epistemológico moderno la noción de actividad y, por lo tanto, de conocimiento del agente. La incorregibilidad cartesiana, el conocimiento inmediato que tengo de mí mismo como sustancia pensante, queda a un costado. En su lugar aparecen las certezas que no tenemos de inmediato pero podemos alcanzar, no en lo concerniente a una sustancia o un objeto cualquiera del conocimiento, sino a las estructuras de nuestra actividad. Lo que aprendemos por este camino sólo es accesible por él. Es algo muy diferente del conocimiento de los objetos.

Esta idea tuvo una inmensa influencia en la filosofía moderna. Una línea de desarrollo parte de Kant y, a través de Schopenhauer, quien distinguió la aprehensión de nosotros mismos como representación y como voluntad, y de Wittgenstein, llega a la filosofía analítica británica de nuestros días, como puede constatarse, por ejemplo, en la noción de «conocimiento no observacional» de la señorita Anscombe.[5]

Sin embargo, la línea que nos interesa aquí pasa por Fichte. Su intento de definir la identidad del sujeto y el objeto se funda en la idea de que el conocimiento del agente es la única forma genuina de conocimiento. Tanto él como Schelling adoptan el concepto kantiano de «intuición intelectual», que para Kant era el tipo de conocimiento del agente sólo atribuible a Dios; por su intermedio se alcanzaba la existencia misma del objeto (B72) o en ella lo múltiple era dado por la actividad del yo (*selbsttätig*, B68). Pero esos autores la erigen en la base del verdadero autoconocimiento del yo y, por lo tanto, de todo conocimiento auténtico en cuanto se demuestra que objeto y sujeto son idénticos.

[4] Desarrollo este punto con más profundidad en «La validez de los argumentos trascendentales», capítulo 4 de este volumen.

[5] Véase G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1957, págs. 13-5 [*Intención*, Barcelona: Paidós, 1991].

La categoría de conocimiento del agente ha asumido, desde luego, un papel protagónico y trascendió los límites fijados por Kant; se trata, en rigor, del principal instrumento para traspasarlos y negar el reino de los noúmenos inaccesibles. Pero la ampliación del conocimiento del agente está acompañada, como es lógico, por una redefinición del sujeto. Este ya no es simplemente el sujeto finito en general que aparece en las *Críticas*, sino que se relaciona de algún modo con un único sujeto infinito o cósmico.

Hegel es, por supuesto, el heredero de este desarrollo. Se embarca en la tarea de demostrar la identidad de sujeto y objeto, y cree ser el único capaz de hacerlo adecuadamente. Lo que en un principio se ve como «otro» demuestra ser idéntico al yo. Para esta demostración es crucial que el yo deje de concebirse a sí mismo como meramente finito y se vea, en cambio, como parte del espíritu.

Pero el reconocimiento de la identidad se convierte en la captación de que todo emana de la actividad del espíritu. Entender la realidad correctamente es entenderla como «actualidad» (la traducción de *Wirklichkeit* [efectividad]), esto es, lo que se ha realizado. Esa es la precondición decisiva de la etapa final, sobrevenida cuando vemos que el agente de esta actividad no nos es ajeno y, por nuestra parte, somos idénticos al espíritu (en nuestra no identidad con él). Las categorías más elevadas de la lógica, que permiten el acceso a la Idea absoluta, son entonces las vinculadas con la agencia y la actividad. Pasamos de la teleología a las categorías de la vida, y luego del conocimiento al bien.

Así, el reconocimiento exige que entendamos la realidad como actividad, pero también que comprendamos más plenamente lo que hacemos, hasta ver lo que el espíritu hace a través de nosotros. Llegados a ese punto, advertimos la identidad de la actividad del mundo con la nuestra.

El pensamiento culmina entonces en una forma de conocimiento del agente. Pero este no es un mero sector de lo que conocemos junto al conocimiento del observador, como sí ocurre con nuestra comprensión corriente. Antes bien, el conocimiento del observador queda finalmente superado. La distinción, no obstante, es esencial para el sistema, dado que su afirmación decisiva es que sólo llegamos al tipo de conocimiento más elevado a través de una superación del tipo inferior.

Ese conocimiento más elevado dista de ser inmediato. En rigor, sólo es posible cuando está mediado por formas de expresión, entre las cuales el único medio adecuado es el pensamiento conceptual. Y esto nos lleva a otra derivación de la concepción cualitativa, que también es de central importancia para Hegel. Según la teoría cualitativa, la acción puede ser totalmente irreflexiva: puede tratarse de algo que realizamos sin ser conscientes de ello. Tal vez luego cobremos conciencia de lo que hacemos y formulemos nuestros fines. De modo que el cumplimiento de un deseo o una intención consciente no es un rasgo inexorable de la acción. Por el contrario, ese grado de conciencia en nuestra acción es algo que debemos alcanzar.

Al alcanzarlo, también transformamos nuestra actividad. La calidad de la actividad conscientemente dirigida difiere de la que llevamos a cabo de manera irreflexiva y semiconsciente. Estamos aquí ante una consecuencia natural de la segunda concepción de la acción: si esta es cualitativamente diferente de la no-acción y su diferencia radica en ser dirigida, la acción también es diferente cuando esa dirección asume un carácter crucialmente distinto. Eso es lo que ocurre cuando pasamos de la respuesta no meditada, en la cual actuamos más o menos como los animales, a la formulación consciente de nuestros objetivos. Ahora, el carácter dirigido de nuestra acción tiene un sentido diferente y más riguroso. Ser consciente es poder actuar de otra manera.

La teoría causal no admite este tipo de cambio cualitativo. A decir verdad, en su versión dualista original no podía siquiera admitir una acción no meditada. La acción es esencialmente causada por el deseo o la intención, y de acuerdo con el modelo cartesiano-empirista nuestros deseos eran, en lo fundamental, rasgos de la experiencia interna. Tener un deseo era sentir un deseo. Por lo tanto, según este punto de vista, la acción era precedida, en esencia, por una causa de la cual el agente era consciente. De hecho, esto equivalía a hacer de la acción consciente —la que emprendemos con conocimiento de los fines— el único tipo de acción. No quedaba absolutamente ningún lugar para la actividad inconsciente y carente de todo control, el tipo de acción que los animales realizan constantemente, y nosotros, la mayor parte del tiempo.

Y aun cuando la teoría causal se aparte de sus formulaciones dualistas o mentalistas, en que las causas de la acción se consideran materiales y por lo tanto, como es de imaginar, principalmente inconscientes, no deja lugar, empero, a la idea de que aquella sufre una transformación cualitativa al convertirse en una acción consciente. La conciencia puede permitirnos intervenir con mayor eficacia en el control de lo que sucede, pero la acción sigue siendo en esencia un hecho externo indiferenciado con un tipo determinado de causa.

Ahora bien, esta consecuencia de la concepción cualitativa —a saber, que la acción no es esencial ni originalmente consciente, que hacer que lo sea es una tarea y que esa tarea la transforma— también es crucial para las doctrinas centrales de Hegel. A continuación examinaré dos de ellas.

1

La primera es la que en otra parte denominé «principio de encarnación».[6] De acuerdo con este principio, el sujeto y todas sus funciones, por «espirituales» que parezcan, están irremediablemente encarnados. La encarnación se da en dos dimensiones conexas: primero, como «animal racional», esto es, un ser viviente que piensa, y segundo, como un ser expresivo, un ser cuyo pensar se produce siempre y necesariamente en un medio.

La idea básica es aquí que la filosofía moderna considera «mental» el reflejo interior de lo que en un origen era una actividad externa. La comprensión autoconsciente es el fruto de la interiorización de algo originariamente exterior. La aparente coincidencia del pensamiento consigo mismo, por la cual tengo, al parecer, una conciencia inmediata de mis deseos, metas e ideas —concepto que tiene un papel fundacional en el cartesianismo—, se entiende, al contrario, como una tarea, la superación del carácter externo de una vida inconsciente meramente instintiva. Es el fruto de una negación de lo que niega el pensamiento, no un dato positivo

[6] C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pág. 18 [*Hegel y la sociedad moderna*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983].

en sí mismo. Este entendimiento del autodominio consciente como negación de la negación se funda en la teoría de la acción que acabo de exponer. En sustancia, implica considerar que nuestra vida mental se inscribe primordialmente en la categoría de la acción. Si pensamos en los constituyentes de la vida mental, nuestros deseos, sentimientos e ideas, como meramente dados, así como están dados los objetos que nos rodean en el mundo, es plausible considerar que tenemos un conocimiento privilegiado de ellos. Parecen ser objetos de los cuales no podemos sino ser conscientes, si es cierto que tenemos conciencia. Nuestra conciencia de ellos es algo básico, asegurado desde el comienzo, pues está implicada por esencia en el hecho de ser conscientes.

Para entender la vida mental como algo cuya comprensión es preciso alcanzar, de manera que la autotransparencia es una meta hacia la cual debemos tender, tenemos que abandonar la idea de que está constituida de datos. Es necesario entenderla como una acción, al menos en uno de dos niveles, si no en ambos.

En un nivel, debemos ver la autopercepción como algo que hacemos, algo que podemos conseguir o no, y no como un rasgo de nuestra situación básica. Esto significa verla como el fruto de una actividad de formulación de la manera de ser de las cosas con nosotros, con lo que deseamos, sentimos, pensamos, etc. De este modo, la captación de lo que deseamos o sentimos es algo en lo cual somos susceptibles de fracasar por completo o que podemos hacer de una manera deformada, parcial o censurada. Si reflexionamos en detalle sobre las consecuencias de esta idea, advertiremos, según creo, que nos exige concebir la autocomprensión como algo que se lleva a cabo en un medio, a través de símbolos o conceptos, y la formulación de las cosas en ese medio como una de nuestras actividades fundamentales.

Podremos verlo si dejamos el contexto hegeliano y examinamos el caso de Freud, muy diferente. Nos encontramos aquí con la doctrina más notoria de la falta de autotransparencia de la psique humana. Pero esa falta se resuelve por medio de una doctrina de la comprensión de sí a través de símbolos, y de la formulación (más o menos distorsionada y enmascarada) de nuestros deseos, temores, etc., como algo que hacemos. Puesto que, si bien esas formulaciones se producen sin intervención de nuestra intención deliberada

y consciente, de todas maneras están motivadas. Los desplazamientos, las condensaciones y otros mecanismos ocurren cuando tenemos fuertes motivos para realizarlos.

En un segundo nivel, sin embargo, también podemos ver nuestras propias características captadas por la autopercepción no como simples datos sino en su ligazón con la actividad. De tal modo, deseos y sentimientos no se concebirán como meros datos mentales sino como el reflejo interno del proceso vital que somos. Nuestras ideas no se considerarán como simples contenidos mentales, sino como precipitados del pensar. Y así sucesivamente.

Hegel concibe la vida mental como actividad en ambos niveles. En cierto sentido, puede estimarse que el primero representa la influencia de Kant. Fue este quien defendió el principio de que no hay percepción de ningún tipo que no esté constituida por nuestra actividad conceptual. No hay entonces conciencia de sí, como de ninguna otra cosa, sin el aporte activo del «pienso». La contribución de la nueva y más rica teoría de la significación surgida en la estela del romanticismo consistió en advertir que ese pensamiento constitutivo exigía un medio expresivo. A través de Schopenhauer, Freud es, por supuesto, el heredero tanto de aquella doctrina kantiana como del clima expresivista de pensamiento y, por lo tanto, también de la idea de que nuestra autocomprensión puede ser muy diferente en diferentes medios, así como deformarse en interés de impulsos más profundos que apenas comprendemos.

La atribución de un papel central a la actividad en el segundo nivel también es el fruto de lo que doy en llamar clima expresivista de pensamiento, que rechazaba las distinciones entre mente y cuerpo, razón e instinto, intelecto y sentimiento, fundamentales para el anterior pensamiento de la Ilustración. Debía entenderse que el pensamiento y la razón tenían su sede en el proceso vital único del cual también surgía el sentimiento. De allí la nueva oleada de doctrinas aristotélicas de la inseparabilidad de forma y materia, pensamiento y expresión y cuerpo y alma.

La teoría del espíritu de Hegel se apoya en ambas corrientes. Nuestra autocomprensión se concibe como la reflexión interna sobre sí mismo de un proceso vital que en un comienzo no logra entender de qué se trata. A través de un lento y doloroso proceso aprendemos a formularnos de una

manera cada vez menos inadecuada. Al principio, el deseo es irreflexivo y en ese carácter no apunta sino a la incorporación del objeto deseado. Pero esto es intrínsecamente insatisfactorio, porque la meta del espíritu es el reconocimiento del yo en el otro y no la simple abolición de la otredad. Llegamos así a una forma más elevada de deseo, el deseo de deseo, la demanda de reconocimiento. También esta fase se inicia en una forma apenas autoconsciente, que exige una ulterior transformación. Y así sucesivamente.

En esta teoría, la actividad ocupa un lugar central en ambos niveles: a) en el segundo, un nivel más fundamental, lo que es preciso entender —el deseo, en este caso— no se ve como un mero dato psíquico, un dato de la vida mental. Al contrario, es un reflejo (al principio inadecuado) de las metas de un proceso vital que ahora está encarnado y en movimiento en el mundo. Entendido con propiedad, se trata del proceso vital del espíritu, pero al comienzo distamos de advertirlo. De modo que el proceso vital activo es primario, aun en la definición del objeto del conocimiento.

A continuación, b) en el primer nivel, nuestra actividad de formulación permite llegar a nociones cada vez más adecuadas. Como veremos más adelante, para Hegel esto ocurre no sólo con los conceptos y los símbolos sino también en las instituciones y prácticas comunes. Por ejemplo, la institución de la relación entre el amo y el esclavo es una «formulación» (aún inadecuada) de la búsqueda de reconocimiento. La captación de las cosas a través de símbolos, el establecimiento y mantenimiento de prácticas, son cosas que hacemos, y en la teoría de Hegel deben entenderse como actividades.

Tenemos así dos actividades relacionadas. Hay una actividad fundamental del Espíritu, y los intentos de este de aprehenderla por medio de los varios niveles de formulación de sí. En un principio, estas dos actividades recíprocamente condicionadas muestran un desfase pero están destinadas a lograr, en definitiva, una perfecta coincidencia. Esto se debe a que, en último término, resultará claro que el fin de todo el proceso vital consiste en que el Espíritu llegue a comprenderse a sí mismo, y a la vez el propio proceso vital será completamente transparente como encarnación de ese objetivo.

Pero la perfecta coincidencia sólo se da al final, y únicamente gracias a la superación de la no coincidencia, en la

cual hay una diferencia entre lo que el patrón de actividad es y lo que dice. Así, la distinción entre estas dos dimensiones es esencial para la filosofía hegeliana: podríamos llamarlas dimensión efectiva y dimensión expresiva. Cada forma de vida de la historia es a la vez la realización efectiva de cierto patrón y la expresión de cierta comprensión de sí del hombre y por lo tanto también del Espíritu. La distancia entre ambas es la contradicción histórica que nos mueve.

Para Hegel, por consiguiente, el principio de encarnación es central. Lo que designamos como mental sólo puede entenderse, ante todo, como reflejo interno de un proceso vital encarnado; y ese mismo reflejo interno está mediado por nuestras formulaciones en un medio expresivo. Así, toda la vida espiritual se encarna en las dos dimensiones recién mencionadas: es la vida de un ser viviente que piensa, y el pensar de este es en esencia expresión. Este doble apartamiento del cartesianismo, el paso de una psicología de la autotransparencia inmediata a una psicología de la interioridad realizada y de la negación de la negación, está fundado, desde luego, en la comprensión cualitativa de la acción y el papel protagónico que esta desempeña aquí. La vida mental tiene una profundidad que desafía cualquier transparencia inmediata de sí, justamente porque no sólo es autónoma sino el reflejo de un proceso vital más amplio, mientras que el sondeo de esa profundidad se ve a su turno como algo que hacemos, el fruto de la actividad de autoformulación.

Constatamos una vez más que la comprensión hegeliana de las cosas implica el carácter omniabarcativo de nuestra actividad. Pero la actividad en cuestión, tal como es, se concibe según el punto de vista cualitativo.

2

Podemos comprobar así que esta consecuencia de la concepción cualitativa, según la cual la acción es en un comienzo irreflexiva y la comprensión reflexiva es una tarea, sostiene lo que llamo principio de encarnación en el pensamiento de Hegel. Pero antes vimos que para esta concepción la conciencia reflexiva transforma la acción. Y este aspecto también es crucial en la teoría hegeliana.

Hegel concibe una actividad que en un inicio es incierta o está condenada al fracaso porque sus finalidades apenas se entienden. Adecuadamente entendida, la búsqueda de reconocimiento es una demanda de reconocimiento recíproco en el seno de la vida de una comunidad. De hecho, eso es lo que nuestra actividad busca a tientas, pero en un principio no la entendemos así. De una manera aún confusa e inarticulada, suponemos que la meta es lograr nuestro reconocimiento unilateral por parte de los otros. Como consecuencia de ello, nuestra práctica confundirá su finalidad y producirá resultados contrarios a los esperados. Pues nuestra inadecuada comprensión de la actividad no altera su naturaleza esencial; la verdadera meta de la búsqueda de reconocimiento sigue siendo la comunidad. La inadecuación de nuestra comprensión sólo significa que nuestra propia acción es confusa, lo cual implica el deterioro de su calidad como actividad dirigida.

Podemos ver este tipo de confusión, por ejemplo, en la etapa en que procuramos satisfacer nuestra necesidad de reconocimiento por medio de una institución como la esclavitud. Ya estamos implicados en lo que resultará ser la única solución posible a esa búsqueda, a saber, la comunidad; pues aun la institución de la relación amo-esclavo será característicamente definida y mediada por la ley, una ley que obliga a todas las partes y las reconoce de manera implícita como sujetos de derecho. Dentro de este marco, las relaciones de dominación, de posesión del hombre por el hombre, contradicen la naturaleza fundamental de la ley. Si concebimos la construcción y el mantenimiento de esas instituciones como una actividad en la que estamos embarcados juntos, tal como la ve Hegel, podremos advertir que nuestra propia actividad es confusa y contradictoria. Por eso, en verdad, está condenada al fracaso y ese complejo institucional terminará por debilitarse y derrumbarse.

Una nueva forma de sociedad surgirá entonces de las ruinas de esta. Pero sus prácticas sólo serán superiores a las anteriores en la medida en que hayamos aprendido del error precedente y tengamos ahora una comprensión más satisfactoria de la tarea en que participamos. En rigor, sólo será posible acceder a la larga a una práctica que haya superado por completo la confusión y ya no sea contraprodu-

cente si logramos alcanzar, en definitiva, una comprensión plenamente adecuada.

Pero en el transcurso de todo este desarrollo podemos ver la estrecha relación existente entre el nivel de nuestra comprensión y la calidad de nuestra práctica. De acuerdo con este punto de vista, nuestra propia acción puede tener una guía más o menos firme y ser más o menos coherente e intrínsecamente consistente. Y que sea una cosa u otra depende del nivel de nuestra autocomprensión.

Esto nos recuerda una concepción común a los románticos, bien expresada en un relato de Kleist,* y según la cual la acción cabalmente coherente debe ser por completo irreflexiva o bien el fruto de una comprensión plena. Conforme a esta perspectiva, el nacimiento de la autoconciencia trastorna nuestra actividad y sólo podemos reparar esa perturbación mediante una autoconciencia que sea total. Hegel hace suya esta concepción con una importante diferencia. La actividad crucial es la del Espíritu, orientada hacia el reconocimiento de sí. En consecuencia, la perfección de una actividad totalmente irreflexiva no existe. Aun las primeras fases de la vida humana son, entonces, fases del Espíritu, y hay una contradicción entre su inconciencia y lo que implícitamente buscan.

En suma, podemos ver que esta derivación de la teoría cualitativa de la acción implica una inversión fundamental en el orden de explicación con respecto a la filosofía que nos legaron el cartesianismo y el empirismo. Y equivale a otro de esos cambios en los factores tomados como primitivos en la explicación, similar al mencionado al comienzo y relacionado con él.

Al principio señalé que para la concepción cartesiana y empirista la acción era algo que debía explicarse y estaba compuesta de hechos indiferenciados y cierto tipo de causa. La causa era un deseo o una intención, un suceso «mental»; y esta clase de teoría tomaba como primitivos esos sucesos mentales, que formaban parte del marco explicativo de la acción.

Pero la concepción cualitativa invierte este orden. Lo «mental» no es un dato primitivo sino el producto de un proceso. Por otra parte, explicamos su génesis a partir de la acción, como la comprensión reflexiva de lo que hacemos, fi-

* Se trata sin duda de «La marquesa de O». [Nota de Philippe de Lara.]

nalmente alcanzada. De modo que en la explicación se invierte el estatus de lo primitivo y lo derivado. Una teoría explica la acción en términos del dato supuestamente más básico de lo mental; la otra explica lo mental como un desarrollo de nuestra capacidad primitiva para la acción.

III

La concepción cualitativa también provoca otra inversión, esta vez en la teoría de la significación, que vale la pena examinar en sí misma, así como por su importancia para Hegel.

Dije antes que para esta concepción el hecho de llegar a ser conscientes de nosotros mismos, acceder a la autoconciencia, es algo que hacemos. Llegamos a ser capaces de formular apropiadamente nuestra naturaleza. Pero esta idea de la formulación nos remite a la de medio expresivo.

Una manera de rastrear la conexión es la siguiente: si consideramos la autoconciencia como el fruto de la acción y vemos esta última, ante todo, como una práctica corporal irreflexiva que sólo más adelante tiene acceso a la autocomprensión, la actividad de formulación debe ajustarse a este modelo. Es decir, la tarea de formularnos a nosotros mismos sería al principio una práctica corporal relativamente irreflexiva y sólo después alcanzaría la claridad de sí exigida por la plena autoconciencia.

Pero esto es justamente lo que constatamos en las nuevas teorías expresivas de la significación aparecidas a fines del siglo XVIII y adoptadas por Hegel. En primer lugar, el concepto mismo de expresión es el de la revelación de sí como un tipo especial de práctica corporal. La teoría iluminista de los signos, originada en las teorías epistemológicas del siglo XVII, no hacía una distinción fundamental entre la revelación expresiva de sí y otras formas de autorrevelación. Puedes comprobar que temo una recesión porque vendo al descubierto; puedes ver que te tengo miedo por la expresión de mi cara, y advertir que va a llover porque el barómetro baja. Cada una de estas situaciones era vista como un «signo» apuntado hacia algo que él designaba o revelaba. Los teóricos de la Ilustración hacían distinciones entre los

signos: algunos eran por naturaleza, otros, por convención. Para Condillac había tres clases: los signos accidentales, los signos naturales y los signos por institución.

Pero pasaban por alto una distinción crucial para el punto de vista expresivista: la existente entre los «signos» que nos permiten inferir su *designatum*, como el barómetro con la lluvia, y los signos verdaderos que expresan algo. Cuando ponemos en evidencia algo en la expresión, lo revelamos en el espacio público de una manera que no tiene paralelo en los casos de inferencia. El barómetro «revela» la lluvia indirectamente. Esto contrasta con nuestra percepción directa de una precipitación. Pero cuando pongo en evidencia mi ira o mi alegría con una expresión facial o verbal, ese contraste no existe. No se trata de una segunda opción, la sugerencia de pistas que nos permiten inferir. La manifestación de ira o alegría *consiste* en eso. Esas emociones no se hacen evidentes por o a través de la expresión sino en ella.

Las nuevas teorías de la significación, que comienzan quizá con la crítica de Herder a Condillac, implican un cambio fundamental. Reconocen la naturaleza especial de las actividades humanas que revelan cosas de una manera especial. Llamémoslas actividades expresivas. Son actividades corporales. Suponen el uso de signos, gestos y palabras pronunciadas o escritas. Además, sus primeros usos son relativamente irreflexivos. Apuntan a poner en evidencia en el espacio público lo que sentimos, nuestra situación frente a los otros o nuestra visión de las cosas. Se trata de un largo y lento proceso que nos permite poner más en claro las cosas, describirlas con mayor exactitud y, sobre todo, adquirir más conocimientos sobre nosotros mismos.

Para lograrlo es preciso desarrollar medios más finos y con mayor capacidad de discriminación. Cuando las revelaciones de una encarnación tienen este carácter expresivo, podemos hablar de un «medio». El esfuerzo en procura de una autocomprensión reflexiva más profunda y exacta puede entenderse entonces como el intento de descubrir o forjar medios más adecuados. Las expresiones faciales contribuyen en mucho a presentar a los otros nuestros sentimientos y deseos, pero para la autocomprensión necesitamos un vocabulario refinado y sutil.

Esto equivale a otra gran inversión teórica. La Ilustración explicaba el significado en términos del lazo de desig-

nación o «significación» entre palabra y objeto. Y ese lazo se establecía en el pensamiento. En la teoría de Locke se lo consideraba incluso como un lazo creado por medio del pensamiento, dado que, estrictamente hablando, la palabra significaba la idea del objeto. Aquí, la significación se explica mediante el pensamiento, que cumple una vez más el papel de término explicativo primitivo. Según esta concepción, la expresión es sólo un caso de la relación significante, constituida en el pensamiento.

Pero para la teoría expresiva, lo primitivo es la expresión. El pensamiento, esto es, el tipo claro y explícito de pensamiento que necesitamos para forjar nuevas creaciones, nuevas relaciones de «significación», se explica a partir de la expresión. Tanto en el plano ontogenético como en la historia de la cultura, nuestras primeras expresiones se dan en el espacio público y son los vehículos de una conciencia muy poco reflexiva. Más adelante desarrollamos *medios* más refinados, en conceptos e imágenes, y somos cada vez más capaces de llevar a cabo nuestra actividad expresiva de manera monológica; o sea, somos capaces de formular algunas cosas sólo para nosotros mismos y, por lo tanto, de pensar privadamente. Luego generamos la capacidad de plantearnos claramente las cosas e incluso, pues, de acuñar nuevas expresiones para nuestro propio uso. Pero esa capacidad, que la teoría de la Ilustración considera primitiva, se ve aquí como una conquista tardía, un cambio que a la larga podemos imponer en nuestra capacidad expresiva. Esta última tiene ahora un carácter básico en el orden de la explicación.

En nuestros días, Ludwig Wittgenstein llevó a cabo una similar inversión radical en la teoría de la significación. Tomó para ello como objetivo la teoría derivada de la teoría epistemológica moderna, a la cual él mismo había adherido parcialmente con anterioridad. Lo que he llamado teoría herderiana, en consecuencia, recuerda mucho la de Wittgenstein.

Pero Hegel escribió a continuación de la primera revolución expresiva, y podemos advertir la importancia de esta para su pensamiento por el lugar decisivo que tiene en él lo que he denominado noción de medio. La meta del espíritu es una comprensión clara y consciente de sí misma. Pero la lucha por alcanzarla es justamente la lucha por formularla en un medio adecuado.

Así, Hegel distingue el arte, la religión y la filosofía como medios, en orden ascendente de adecuación. La percepción de lo absoluto está encarnada, presentada (*dargestellt*) en la obra de arte. Pero lo está en una forma que aún es relativamente inarticulada e irreflexiva. La doctrina y el culto religiosos nos acercan más a la adecuación, pero todavía están oscurecidos por imágenes y «representaciones» (*Vorstellungen*). La única forma plenamente adecuada es el pensamiento conceptual, que permite a la vez transparencia y conciencia reflexiva total. Pero la capacidad de alcanzar nuestra formulación en este medio es el resulado de una larga lucha. Es un logro, y este se construye sobre la formulación en los otros medios, menos adecuados, y la exige. La filosofía no sólo se construye sobre su propio pasado. Pues en épocas anteriores, la verdad se presenta más adecuadamente en la religión (por ejemplo, las primeras etapas del cristianismo) o la religión del arte (en el apogeo de la *polis* griega). Al alcanzar su forma adecuada, la filosofía, por así decirlo, se pone al día. La verdadera filosofía especulativa debe decir con claridad lo que ya estaba presente en las imágenes de la teología cristiana.

De tal modo, también para Hegel el pensamiento es el logro que hace más interna y más clara nuestra expresión. La conquista de la autocomprensión es el fruto de una actividad que se ajusta al modelo básico de la acción, es decir, una práctica corporal al principio irreflexiva, que sólo más adelante alcanza claridad sobre sí misma. Es la actividad de la expresión.

IV

Hasta aquí he examinado el papel de la teoría cualitativa de la acción y sus derivaciones como base de la filosofía del espíritu de Hegel, para la cual, en definitiva, todo debe entenderse en términos de la actividad omniabarcativa del Espíritu. Y he sostenido que sólo podemos entender el tipo de actividad implicada en este caso si tenemos presente la concepción cualitativa.

Pero en la visión de Hegel también hay algunos importantes rasgos de la acción histórica humana, que sólo tienen

sentido en relación con esa concepción. Mencionaré dos de ellos.

1

El primero es el siguiente: no toda acción corresponde, en último análisis, a los individuos; hay acciones irreductiblemente colectivas. La concepción causal era intrínsecamente atomista. Una acción era tal porque era causada por el deseo, la intención o algún estado «mental». Pero esos estados mentales sólo podían entenderse como estados de individuos. Lo mental es lo «interno», es decir, lo que está dentro de cada uno de nosotros. Y la acción, por lo tanto, es en última instancia individual. En otras palabras, las acciones colectivas equivalen a la acción convergente de muchos individuos, y nada más. Decir «la iglesia X hizo esto y aquello» o «el partido Y hizo esto y aquello» debe equivaler en cada caso a la atribución de una acción convergente a agregados de individuos. Pues lo que convierte estos acontecimientos en acciones es el hecho de tener causas mentales internas, y estas deben darse o no darse por separado en cada individuo.

En contraste, la concepción cualitativa no liga la acción únicamente al agente individual. La naturaleza de la agencia sólo nos resulta clara cuando tenemos una comprensión nítida de la naturaleza de la acción. Esta puede ser individual, pero también de una comunidad, en cuyo caso lo es de una manera irreductible a la acción individual. Cabe concebir incluso que sea la acción de un agente que no es simplemente idéntico a la agencia humana.

Hegel, desde luego, se vale de estas dos últimas posibilidades. En su concepción de la vida pública, tal como esta existe en un sistema apropiadamente establecido de ética objetiva (*Sittlichkeit*), las prácticas o instituciones comunes que encarnan esa vida se consideran el producto de nuestro obrar. Pero constituyen una actividad que es auténticamente común a nosotros: *nuestra* en un sentido que no puede interpretarse como una convergencia de *mías*.

Pero para Hegel hay un nivel crucial de actividad que no sólo es más que individual, sino más que meramente humano. Parte de lo que hacemos también podemos entenderlo

más profundamente como la acción del Espíritu por nuestro intermedio. En consecuencia, para llegar a una comprensión apropiada debemos trascender nuestra autocomprensión corriente; y como nuestro sentido común es atomista, nos vemos en la necesidad de hacer dos grandes transposiciones: en la primera, llegamos a ver que algunas de nuestras acciones son acciones de las comunidades; en la segunda, consideramos que algunas son obra del Espíritu. Constatamos la realización de estas transiciones en la *Fenomenología del Espíritu*. La primera corresponde al paso del capítulo 5 al capítulo 6 (aquí Hegel habla de la acción comunitaria utilizando el término «Espíritu»). La segunda se realiza cuando pasamos de la discusión de la tercera parte del capítulo 6 al capítulo sobre la religión.

2

De conformidad con lo que dije en secciones anteriores, la acción humana debe entenderse en dos dimensiones, la efectiva y la expresiva. Esta última muestra aun con mayor claridad que la acción no corresponde necesariamente al individuo. Una expresión en el espacio público puede resultar, en esencia, la expresión de un sentimiento o un objetivo común. Es decir, lo esencial puede ser que ese sentimiento u objetivo se comparta, y la expresión es tal vez el vehículo para lograrlo.

En conjunto, estas dos características —la acción puede ser una acción de la comunidad, y también existe en la dimensión expresiva— constituyen el trasfondo crucial de la filosofía de la sociedad y la historia de Hegel. La *Sittlichkeit* de una sociedad dada no sólo debe concebirse como la acción de una comunidad o de los individuos, siempre que estos se identifiquen como miembros de ella (un «yo» que es un «nosotros» y un «nosotros» que es un «yo»); también encarna y da expresión a cierta comprensión del agente, su comunidad y la relación de ambos con lo divino. Esta última nos da la clave del destino de la sociedad. Puesto que en ella se manifestará como contradicción la incoherencia fundamental que subyace a la práctica social, según vimos en el caso antes mencionado de la sociedad esclavista. La noción hegeliana del desarrollo histórico sólo puede exponerse adecuada-

mente si entendemos de esta manera las instituciones sociales, como acción transindividual que también tiene una dimensión expresiva. En contraste, la visión causal y su correspondiente perspectiva atomista nos inducen a explicar las instituciones en términos puramente instrumentales. Y en ellos la teoría de Hegel es absolutamente imposible de formular. Ni siquiera podemos empezar a decir de qué se trata.[7]

V

He sostenido que podemos entender a Hegel contra el telón de fondo de un problema antiguo y muy esencial de la filosofía moderna sobre la naturaleza de la acción. La filosofía hegeliana del espíritu puede considerarse sólidamente fundada en una opción favorable a lo que he llamado concepción cualitativa de la acción y contraria a la visión causal.

Traté de seguir las distintas derivaciones de esa concepción cualitativa para mostrar su importancia en el pensamiento de Hegel. Examiné en primer lugar la idea de conocimiento del agente; vimos en este caso que el sistema mismo de la filosofía puede considerarse como la integración de todas las cosas en una forma omniabarcativa de conocimiento del agente. Seguí luego otro desarrollo de la visión cualitativa, que nos muestra la acción como una práctica corporal primordialmente irreflexiva, susceptible de transformarse más adelante por obra de la conciencia reflexiva alcanzada por el agente. Vimos que la concepción de la subjetividad de Hegel y su evolución tienen sus raíces en esa idea. Sostuve seguidamente que la revolución expresiva en la teoría de la significación podía interpretarse como una consecuencia de esa misma teoría de la acción, y que Hegel se mueve a las claras dentro de la concepción expresiva. Por último, podemos constatar que su teoría de la historia supo-

[7] He desarrollado este punto con mayor profundidad en C. Taylor, «Hegel's *"Sittlichkeit"* and the crisis of representative institutions», en Yirmiahu Yovel, ed., *Philosophy of History and Action*, Dordrecht: Reidel, 1978.

ne no sólo la dimensión expresiva sino también la idea de las acciones irreductiblemente comunes, que sólo la concepción cualitativa puede autorizar.

Así, una parte de mi argumento es que la filosofía del espíritu de Hegel puede dilucidarse si explicitamos esta cuestión en todas sus ramificaciones. Hacemos exactamente lo mismo para arrojar más luz sobre cualquier filosofía cuando ponemos de relieve con mayor detalle algunos de sus supuestos más profundos. La iluminación será mayor cuanto más fundamentales y generalizados sean los supuestos en cuestión de la teoría estudiada. Ahora bien, mi tesis es que para Hegel la teoría cualitativa de la acción es muy básica y omniabarcativa, y las páginas precedentes han intentado mostrarlo. Quizá no debería usar la palabra «supuesto» por deferencia al espectro de Hegel, puesto que para él, en última instancia, todo se demuestra. Mantengo, sin embargo, mi afirmación de que la tesis sobre la acción que he presentado aquí ocupa un lugar central en su filosofía.

Este es sólo un aspecto del beneficio que cabe esperar de un estudio de este tipo. El otro, como dije al comienzo, es que deberíamos alcanzar una mayor comprensión del debate histórico si situamos a Hegel en él. Creo que es así, en efecto, pero no tengo espacio para fundamentarlo en estas páginas.

De lo antedicho se desprende que Hegel es una de las figuras importantes y seminales del dilatado y esforzado surgimiento de una teoría opuesta a la concepción basada en la epistemología, legada a nosotros por el siglo XVII y predominante durante mucho tiempo. Esto puede contribuir a explicar la influencia de su figura para todo ese movimiento de oposición. Pero aún resta comprender por qué fue tan a menudo ignorado o rechazado por grandes filósofos que en cierto modo compartieron con él las mismas concepciones de la acción, empezando por Schopenhauer, que dista, sin embargo, de ser el último en esa lista.

Lo que separa a Hegel de manera más notoria y profunda de quienes hoy se alinean en el mismo bando en el debate sobre la acción es, tal vez, su lectura notablemente diferente de la misma concepción genética. Para Heidegger, por ejemplo, la idea de que la acción es en primer lugar una práctica no meditada parece excluir del todo, por quimérica, la meta de una comprensión plenamente explícita y autén-

tica de lo que somos. El develamiento está acompañado de manera invariable por la ocultación; lo explícito depende del horizonte de lo implícito. La diferencia es fundamental, pero creo que también puede dilucidarse si relacionamos con ella dos lecturas radicalmente distintas de la concepción cualitativa de la acción, adoptadas ambas en oposición al racionalismo epistemológico del siglo XVII.

4. La validez de los argumentos trascendentales*

I

¿Cuándo y por qué son válidos los argumentos trascendentales? Este interrogante resume (de manera bastante tendenciosa) la cuestión que voy a analizar aquí. Al hablar de «argumento trascendental» me refiero a cierto modo de argumento que debemos a Kant, cuyos primeros ejemplos paradigmáticos encontramos en la «Analítica trascendental», pero que fue utilizado en otras formas por los contemporáneos.

Los argumentos que denomino «trascendentales» parten de algún rasgo de nuestra experiencia que caracterizan como indubitable y más allá de cualquier reparo. Pasan luego a una conclusión más fuerte, concerniente a la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo. Realizan ese pasaje mediante un argumento regresivo, a saber, que la conclusión más fuerte debe serlo para que el hecho indubitable de la experiencia sea posible (y como aquella lo es, este, por fuerza, también lo es).

Así, en la deducción trascendental, Kant parte de la idea de que debemos ser capaces de distinguir en la experiencia un orden objetivo de las cosas y un orden meramente subjetivo. De lo contrario, la experiencia no sería una experiencia *de* algo; carecería de objeto, cosa que, como podemos advertirlo, es una imposibilidad. En ese sentido, si se tratara efectivamente de una experiencia de nada, no tendríamos el mínimo necesario de conciencia y aprehensión de lo que sucede para que lo que pasa en nosotros constituyera una *experiencia*.

* Título original: «The validity of transcendental arguments», publicado en *Proceedings of the Aristotelian Society* (Londres), 79, 1978-1979, y reeditado con ligeras modificaciones en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, págs. 20-33.

A mi juicio, este es uno de los puntos de partida que podemos identificar en los argumentos reunidos bajo el encabezado de la deducción trascendental en las dos ediciones de la primera *Crítica*. Desde allí, Kant pasa con bastante rapidez a plantear la exigencia de cierta unidad coherente de las representaciones que constituyen la experiencia como una condición necesaria de su carácter de experiencia de un objeto. Podríamos considerar que este es un primer paso en un argumento trascendental, una regresión de un rasgo incuestionable de la experiencia a una tesis más fuerte como condición de su posibilidad. O bien podríamos estimar que la necesidad de una unidad coherente es tan obvia que constituye por sí misma el punto de partida.

Kant hace algo parecido cuando toma lo que en última instancia equivale, en mi opinión, a un camino un tanto diferente en la segunda edición. En ella nos lleva a aceptar la necesidad indudable de que nuestra experiencia tenga una unidad, de manera tal que cada uno de nosotros se adueñe de todas sus experiencias en cuanto sujeto. Debo ser capaz de reconocer que todas mis experiencias son mías; en otras palabras, es necesario que el «pienso» acompañe todas mis representaciones. Si algo estuviera fuera del alcance de este reconocimiento potencial de propiedad, no podría ser una experiencia; carecería del grado mínimo de conciencia y captación de las cosas que debe poseer para serlo.

El argumento de Kant en ambas ediciones relaciona estos dos tipos de coherencia necesaria entre sí y con un fundamento común en la aplicación de las categorías del entendimiento a la experiencia. El entendimiento es el único que puede hacer posibles esas coherencias. Y como estas no pueden cuestionarse —pues de hecho tenemos una experiencia—, la condición más fuerte, que incorpora la necesaria aplicabilidad de ciertas categorías al mundo de la experiencia, también debe ser válida. Un argumento bastante similar, pero planteado en detalle, se desarrolla en las diferentes «analogías de la experiencia»: por ejemplo, la condición de existencia de una distinción entre una sucesión objetiva y una sucesión subjetiva de experiencias —que todos podemos reconocer como esencial para que la experiencia sea experiencia *de* algo, y por lo tanto para que la haya— es la aplicabilidad de la categoría de causación al mundo que ex-

perimentamos. Por consiguiente, podemos estar seguros *a priori* de que esa categoría se aplica.

No pretendo discutir la validez de estos argumentos; sólo quiero ilustrar su tipo. Vale la pena identificarlo porque, creo, aún cumple un papel importante en la filosofía del siglo XX. Me parece que algunos de los argumentos bosquejados por el último Wittgenstein, y que otros tomaron de él, pueden exponerse de manera muy esclarecedora como argumentos de esta índole. No tengo espacio para presentar aquí este punto de un modo convincente. Pero, menos polémicamente, creo que la concepción del sujeto como agencia encarnada, originada en la fenomenología moderna, por ejemplo en las obras de Heidegger y Merleau-Ponty, ha sido planteada y sostenida de una manera que, en última instancia, deriva de los argumentos paradigmáticos de la primera *Crítica*. Hecho tanto más evidente cuanto que esa concepción se elaboró sobre la base de una postura conscientemente crítica con respecto a Kant y el neokantismo.

Esta concepción de la agencia encarnada es la que me interesa como un intento vital de desplegar un argumento de tipo trascendental y, por ende, como una prolongación, al menos en cierto sentido, de la empresa iniciada por Kant. Me concentraré en ella para examinar qué prueba y cómo lo prueba, de ser cierto que prueba algo.

II

De acuerdo con esta concepción, el sujeto es en esencia un agente encarnado, comprometido con el mundo. Al decir que el sujeto está esencialmente encarnado no decimos sólo que su ser de sujeto tiene una dependencia causal de ciertos rasgos corporales: por ejemplo, que no podría ver si tuviera los ojos tapados, ni pensar si estuviese sometido a una grave tensión corporal, ni ser consciente en absoluto en caso de sufrir un daño cerebral. La tesis no se interesa en esos truismos empíricamente obvios.

La idea es, antes bien, que nuestra manera de ser como sujetos es, en aspectos esenciales, la de agentes encarnados. Se trata de una idea sobre la *naturaleza* de nuestra experiencia y nuestro pensamiento, y todas las funciones que

nos pertenecen como sujetos, y no sobre las condiciones empíricamente necesarias de estas funciones. Decir que somos en esencia agentes encarnados significa decir que para nuestra experiencia y pensamiento es esencial ser la experiencia y el pensamiento de seres encarnados.

Este tipo de aserción debe demostrarse, no sólo para creerla, sino también para poder entender de manera más acabada lo que se demuestra. Para explicar la dimensión de esta tesis, lo mejor será exponer algunos de los argumentos favorables a ella, que reconstruyo sobre todo a partir de Maurice Merleau-Ponty. Espero, asimismo, que esto me permita a continuación mostrar en qué aspectos este tipo de argumento procede de Kant.

Merleau-Ponty sostiene la tesis de la agencia encarnada sobre la base de la naturaleza de la percepción. Debería tratarse de un proceder válido, porque la percepción es básica para nosotros en cuanto sujetos. Ser sujeto es ser consciente de un mundo. Puedo tener conciencia del mundo de muchas maneras. Puedo ponderar la situación en Namibia o el año pasado en Marienbad, considerar la segunda ley de la termodinámica, etc. Pero el único modo de tener un mundo que sea la base de todo ello consiste en percibirlo desde el lugar en que me encuentro, con todos mis sentidos, como suele decirse. Se trata de algo básico, en principio porque siempre está presente, mientras yo sea consciente de algo, y en segundo lugar porque es el fundamento de otras maneras de poseer un mundo. Podemos ponderar acontecimientos distantes o diferentes perspectivas teóricas de las cosas porque, ante todo, estamos abiertos a un mundo que puede explorarse, aprenderse, teorizarse, etc. Y nuestra apertura primera a ese mundo, el fundamento ineludible de todos los otros, se da a través de la percepción.

Ahora bien, nuestra percepción del mundo es en esencia la de un agente encarnado, comprometido o enfrentado con el mundo. Y, una vez más, la expresión «en esencia» tiene el alcance antes mencionado. La idea es no sólo que la percepción depende causalmente de ciertos estados de nuestro cuerpo: el hecho de no poder ver si tengo una afección en los ojos o cosas similares. Se trata, antes bien, de que nuestra percepción como experiencia es tal que sólo podría ser la de un agente encarnado y comprometido con el mundo. Consideremoslo.

Nuestro campo perceptivo tiene una estructura orientada: un primer plano y un segundo plano, un arriba y un abajo. Y debe tenerla; esto es, no puede perder esa estructura sin dejar de ser un campo perceptivo en todo el sentido de la expresión, nuestra apertura a un mundo. En los raros momentos en que perdemos la orientación, no sabemos dónde estamos y tampoco sabemos dónde están o qué son las cosas; perdemos el hilo del mundo y nuestro campo perceptivo ya no es el acceso al mundo sino, por el contrario, los fragmentos confusos en que se desintegra nuestra captación normal de las cosas.

Esa estructura orientada, entonces, marca en sustancia nuestro campo como el de un agente encarnado. Esto no obedece únicamente a que la perspectiva del campo se centra en el lugar en que se encuentra mi cuerpo, ya que esto, por sí solo, no muestra que soy en esencia un agente. Consideremos, en cambio, la direccionalidad arriba-abajo del campo. ¿En qué se basa? El arriba y el abajo no están simplemente relacionados con mi cuerpo; el arriba no es sólo el lugar donde tengo la cabeza y el abajo, el lugar donde tengo los pies. Puedo, en efecto, estar tendido, inclinado o cabeza abajo, y en todos estos casos, «arriba» no indica en mi campo la dirección de la cabeza. El arriba y el abajo tampoco se definen mediante ciertos objetos paradigmáticos del campo, como la tierra o el cielo: el suelo puede estar inclinado, por ejemplo.

En realidad, el arriba y el abajo se relacionan con el modo de movernos y actuar en el campo. Puesto que, como es evidente, «arriba» y «abajo» tienen sentido para mí en cuanto soy un agente corporal que funciona en un campo gravitacional. Para actuar debo mantenerme derecho o ajustar de algún modo mi postura a la gravedad. Sin una idea de «dónde está el arriba», vacilo en medio de la confusión. Mi campo tiene un arriba y un abajo porque es el campo de un agente de este tipo. Está estructurado como el campo de una acción potencial.

Tal vez parezca un poco apresurado negar que el arriba y el abajo están relacionados con objetos paradigmáticos o rasgos del mundo. ¿Cómo puedo saber qué es el arriba si no veo dónde está el suelo, el agua, el piso o lo que fuere? Sin embargo, aquí hay una potencial confusión. Es indudable que debemos percibir el mundo para saber de qué lado está

el arriba, y podemos engañarnos si nuestra percepción sufre alguna restricción; por ejemplo, si tenemos que mirar a través de una angosta abertura o mediante espejos inclinados. Para hablar un lenguaje psicológico, necesitamos señales adecuadas. Pero lo que captamos a través de ellas es la direccionalidad arriba-abajo del campo, y esta no se define por su relación con ningún objeto paradigmático. El arriba y el abajo *son*, antes bien, direcciones orientadoras de nuestra acción y nuestra posición.

La percepción del arriba-abajo no es la percepción del campo gravitacional de la tierra. Este puede actuar como base de nuestra estructura perceptiva del arriba-abajo pero no es esa estructura, según es dable advertirlo desde una cápsula espacial. La correlación en la tierra de la direccionalidad arriba-abajo con el campo gravitacional es un interesante descubrimiento que hacemos.

Esa direccionalidad, sin embargo, *es* el eje de una posible posición y acción verticales, vale decir, es una percepción del campo como sede de nuestra actividad. Esto se debe a la falta de sentido de imaginar que *descubrimos* que arriba-abajo es la orientación más apropiada, factible o conveniente para estar de pie, actuar, etcétera.

Así, aunque podamos captar esa orientación a partir de señales —la configuración del terreno, el suelo, el cielo, etc.—, lo que *percibimos* no es la configuración del terreno o el cielo. Aprehendemos una direccionalidad del campo que, sin embargo, está esencialmente relacionada con nuestro modo de actuar y situarnos.

Este ejemplo sugiere que nuestro campo perceptivo tiene la estructura que tiene porque lo vivimos como el campo de una acción potencial. En otras palabras, percibimos este mundo, o lo asimilamos, a través de nuestras capacidades de actuar en él. Lo que quiero decir con ello será más claro si examinamos con mayor detenimiento este ejemplo. La direccionalidad arriba-abajo de mi campo es un rasgo que sólo tiene sentido en relación con mi acción. Es un correlato de mi capacidad de pararme y actuar en equilibrio. Como mi campo está estructurado de una manera que sólo tiene sentido en relación con esa capacidad, puedo decir que el mundo, tal como lo percibo, está estructurado por ella o que veo el mundo a través de esa capacidad.

Pero sólo un agente encarnado puede tener la experiencia de un campo así estructurado. Este es en esencia el campo perceptivo de ese agente.

Argumentos similares podrían plantearse a partir de otros rasgos de nuestra percepción: por ejemplo, podríamos demostrar que esa percepción exige un sentido de la orientación, y si este falla por completo, nuestra captación de las cosas se desmoronará en medio de una confusión que ya no equivaldrá a la percepción. A su vez, sería factible demostrar que esa orientación depende de nuestro sentido del lugar y la posición, como agentes encarnados, y por lo tanto es en esencia el sentido de la orientación de un agente de esas características.

Merleau-Ponty construye con argumentos de este tipo su concepción del sujeto humano como *être-au-monde*; nuestro acceso primero al mundo se da a través de la percepción y esta es en sustancia la de un agente encarnado, comprometido con el mundo. Somos fundamentalmente seres vivientes, y como tales actuamos en y sobre el mundo; nuestra actividad está dirigida a las cosas que necesitamos y utilizamos y a los otros sujetos con quienes nos involucramos. Así, estamos ineludiblemente abiertos al mundo, y nuestra manera de ser abiertos al mundo, nuestra percepción, es en esencia la de un agente puesto frente a él. Percibimos el mundo a través de nuestra actividad, en el sentido antes descripto.

De acuerdo con este punto de vista, nuestra percepción del mundo como agentes encarnados no es dato contingente que podamos descubrir empíricamente; antes bien, el hecho de discernirnos como agentes encarnados es constitutivo de nuestra experiencia. Utilizo aquí el término en el sentido que tiene en la distinción entre normas constitutivas y reguladoras. Se ha señalado que la regla sobre el movimiento de la reina en el ajedrez es una norma constitutiva y no una norma para regular una actividad de existencia independiente, porque no habría ajedrez sin reglas como la que dispone que la reina se mueve hacia los lados y en diagonal. De manera análoga, en este caso la conexión es constitutiva y no una mera correlación, porque no podría haber un sujeto con un campo articulado como el nuestro que, de manera contingente, pudiera no ser un agente encarnado. Su ser como agente encarnado contribuye a constituir su campo.

Creo que esta concepción tiene algunas afinidades con la bosquejada por el último Wittgenstein, pero no puedo fundamentar ahora esta afirmación. Querría sostener que los argumentos mediante los cuales se despliega esa concepción son del tipo que antes denominé «trascendental». Para intentar convencernos, esos argumentos señalan rasgos aparentemente innegables y esenciales de la experiencia; por ejemplo, la estructura arriba-abajo del campo o nuestra orientación en un entorno más vasto. Se pretende que coincidamos en que, fuera de toda duda, sin ellos no habría nada que pudiéramos llamar percepción. El argumento prosigue demostrando que el hecho de discernirnos como agentes encarnados es una condición necesaria para que nuestra experiencia tenga esos rasgos. De tal modo, la tesis más fuerte, a saber, que nuestra experiencia es en esencia la de agentes encarnados, parece establecida mediante un argumento regresivo.

III

¿Qué establecen estos argumentos? ¿Y cómo lo establecen?

Acaso sintiéramos la tentación de contestar la primera pregunta diciendo simplemente que, si son válidos, establecen en efecto que somos sujetos encarnados. Pero las cosas no son tan sencillas. Si consideráramos el argumento como una tesis ontológica sobre la naturaleza del hombre, de la cual tuviéramos que ser capaces de extraer conclusiones acerca de, por ejemplo, la explicación de la acción, el pensamiento o la percepción humanos, nos extralimitaríamos con respecto a su alcance potencial. Si somos efectivamente agentes encarnados en ese sentido, ninguna explicación dualista de nuestros pensamientos y acciones será válida, y tampoco lo será una tesis mecanicista reduccionista, dado que no toma en cuenta las categorías de la agencia encarnada y nos trata, en cambio, como seres corporales, situados esencialmente en el mismo plano que la naturaleza inanimada.

Pero de un argumento de ese tipo no puede extraerse ninguna conclusión tan terminante. Lo que se muestra es

que nuestro pensamiento, nuestra experiencia y en general nuestra función como sujetos, deben describirse en lo fundamental como el pensamiento o la experiencia de agentes encarnados. Esto dice algo sobre la naturaleza de nuestra vida como sujetos. Dice, por ejemplo, que nuestra experiencia está constituida por el hecho de discernirnos como agentes encarnados. De modo que somos para nosotros mismos sujetos encarnados, y lo somos de manera ineludible. En otras palabras, no podemos ejercer concretamente la subjetividad y ser conscientes de un mundo sin vernos como sujetos encarnados, porque esa visión es constitutiva de nuestra conciencia.

Esto, sin embargo, no nos da la certeza de no poder proponer una explicación del fundamento de esa experiencia y ese pensamiento en términos, digamos, de una reducción neurofisiológica. Algunos filósofos han considerado que el hecho de que no podamos comprendernos como sistemas mecánicos excluye la cuestión de si estos constituyen efectivamente nuestra naturaleza, y que la incapacidad de dar una explicación determinista de nuestro comportamiento nos autoriza a inferir que ninguna explicación semejante puede ser válida. Pero no es así. Aún existe la posibilidad, en efecto, de que la idea que nos forjamos en nuestra autoconciencia sea engañosa en muchos aspectos; una explicación más profunda del funcionamiento de los seres humanos podría basarse en principios muy distintos.

En este sentido, resulta claro que hay ciertas cuestiones ontológicas que están fuera del alcance de los argumentos trascendentales. Kant lo reconocía al admitir que sus argumentos no establecían nada sobre las cosas tal como estas son en sí, sino únicamente sobre el mundo tal como lo vivimos. Y Barry Stroud ha advertido contra el intento de utilizar los argumentos trascendentales como un instrumento para refutar el escepticismo.[1]

Pero, si no deciden qué somos, ¿qué deciden esos argumentos? ¿Cuál es el alcance de la demostración de que somos ineludiblemente, para nosotros mismos, agentes encarnados? ¿Se trata en verdad de una tesis más fuerte que los puntos de partida de estos argumentos, los rasgos particulares señalados como esenciales para la experiencia? ¿No se

[1] B. Stroud, «Transcendental arguments», *Journal of Philosophy*, 65, 1968, págs. 241-56.

trata simplemente, en uno y otro caso, de la naturaleza de la experiencia? Y si no es una tesis más fuerte, ¿qué pasa con la idea de que los argumentos trascendentales pueden establecer algo más riguroso que su punto de partida, mediante el argumento regresivo de las condiciones necesarias?

Lo que sostengo es que la conclusión de esos argumentos es sumamente significativa y va mucho más allá de su punto de partida. En efecto, si bien no demuestra tal vez la imposibilidad de una explicación mecanicista reductiva, la prueba de que somos de manera ineludible agentes encarnados para nosotros mismos muestra en concreto la forma que debe tomar cualquier explicación que invoque nuestra autocomprensión. Y esto es decisivo para la mayor parte de la antropología, la política, la sociología, la lingüística, el psicoanálisis y la psicología evolutiva; en síntesis, virtualmente para todo el campo de las ciencias humanas tal como las conocemos. Un examen exhaustivo de los argumentos de Merleau-Ponty demostraría, si fueran válidos, que una amplia gama de enfoques de esas ciencias son erróneos: los que implican la aplicación de categorías mecanicistas o dualistas al pensamiento o la experiencia, como el propio Merleau-Ponty lo vio con claridad. Los resultados pueden no ser válidos, pero la cuestión es de evidente importancia.

Abordaré ahora la segunda pregunta y la analizaré más extensamente: ¿cómo prueban estos argumentos lo que prueban?

Hay tres aspectos importantes que exigen una explicación. En primer lugar, estos argumentos consisten en una cadena de lo que podríamos llamar afirmaciones de indispensabilidad. Van de su punto de partida a su conclusión mostrando que la condición expuesta en esta última es indispensable para la característica señalada en el comienzo. Así, se alega que la aplicabilidad de las categorías es indispensable para alcanzar el tipo de coherencia necesaria en la experiencia, o que nuestro discernimiento como agentes encarnados es indispensable para que nuestro campo perceptivo tenga una orientación abajo-arriba.

Pero los propios puntos de partida constituyen afirmaciones de indispensabilidad. El planteo inicial es que la experiencia debe ser coherente para ser experiencia, y la percepción es imposible sin la orientación arriba-abajo. Por lo tanto, podemos ver estos argumentos como cadenas de afir-

maciones de indispensabilidad. La primera de ellas define el punto de partida y el argumento construye otras sobre su base. El argumento tiene como mínimo dos pasos, pero puede tener más. Así, podríamos exponer en tres etapas la deducción trascendental de Kant en la primera edición: la experiencia debe tener un objeto, esto es, ser experiencia *de* algo; para ello debe ser coherente, y para serlo debe estar modelada por el entendimiento por medio de las categorías.

El segundo aspecto es que esas afirmaciones de indispensabilidad no pretenden tener un fundamento empírico, sino ser *a priori*. No son simplemente probables sino apodícticas. Sugeriría, además, que se las supone evidentes por sí mismas. Así se considera, por cierto, la primera afirmación, que inicia la cadena de argumentos. Sencillamente *vemos* que la experiencia, para serlo, debe ser experiencia *de* algo, o que el «pienso» debe poder acompañar todas mis representaciones. Pero se supone que las últimas fases son igualmente ciertas y están fundadas en el mismo tipo de certidumbre. Se nos atribuye la capacidad de ver con igual claridad que sólo puede haber experiencia *de* algo si esa experiencia es coherente, o que no puede haber coherencia si las categorías no son válidas. Con la salvedad de que necesitamos extendernos un poco en la explicación para apreciar ese punto.

Así pues, tenemos una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad. El tercer aspecto es que estas afirmaciones conciernen a la experiencia. Esto proporciona a la cadena un anclaje sin el cual no tendría la significación que tiene. En efecto, el argumento de que D es indispensable para C, que es indispensable para B, que es indispensable para A, no nos dice nada definitivo sobre el estatus de D, a menos que ya conozcamos el estatus de A. Si la existencia de A puede ponerse en duda, otro tanto puede suceder con la de D. La significación del hecho de que los argumentos trascendentales desplieguen afirmaciones de indispensabilidad sobre la experiencia consiste en que nos da un punto de partida inexpugnable. Efectivamente, ¿cómo podríamos formular de manera coherente la duda de que tenemos experiencia?

Los argumentos trascendentales son entonces cadenas de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad que conciernen a la experiencia y tienen, de ese modo, un an-

claje indiscutible. No puede hacerse caso omiso de *aquello* para lo cual muestran que las cosas son indispensables.

Pero ¿qué fundamenta entonces la certeza apodíctica o la evidencia indiscutible de que supuestamente disfrutan esas afirmaciones? Si son evidentes por sí mismas, ¿por qué tenemos que dedicar tanto afán a demostrarlas? ¿Y por qué después surge algún otro argumento, como siempre parece suceder?

Creo que puede darse una respuesta a estas preguntas y una explicación a los tres aspectos antes mencionados si consideramos que los argumentos se basan en la explicitación de un discernimiento de nuestra propia actividad. Este tipo de discernimiento nos autoriza a hacer algunas afirmaciones apodícticas de indispensabilidad. Una actividad tiene un objeto. En cuanto lo tiene, ciertas cosas le son esenciales, es decir, su ausencia la privaría de objeto. El objeto de una actividad no es una cuestión meramente verbal. Puede tratarse, desde luego, de una cuestión arbitraria de clasificación cuando trazamos los límites entre actividades, pero para cualquiera de ellas, una vez circunscripta y diferenciada de las demás, su objeto no es sólo una cuestión de nombre.

Ahora bien, el agente debe tener cierta inteligencia del objeto de su actividad. Esa inteligencia no será total; algunas cosas se le escaparán. Sin embargo, el agente debe tener alguna idea de lo que hace, la idea implicada al hacerlo. Su alcance variará según el tipo de acción. Pero en algunas que implican cierto grado de conciencia y comprensión, la autoconciencia forma parte de su objeto. En ellas, el objeto de la actividad —sin el cual esta carecería de sentido— debe incluir la conciencia que el agente tiene de él.

Consideremos un juego como el ajedrez. El movimiento de las piezas a voluntad, sin prestar atención a las reglas del juego, privaría a la actividad de su objeto. Sin embargo, ocurriría lo mismo si moviéramos los trebejos de una manera coincidente en los hechos con una serie admitida de movimientos, pero sin saber por qué. No podemos jugar al ajedrez sin tener cierta captación de las reglas.

De este modo podemos estar seguros de un juicio, por ejemplo que la regla de movimiento de la reina es una regla constitutiva del ajedrez. El respeto de reglas como esta es claramente inherente al objeto de la actividad. Y esto exige

que entendamos la significación de esas reglas y comprendamos su carácter esencial para la actividad. Así, cuando jugamos al ajedrez, sabemos con certeza indiscutible que esa regla es una regla constitutiva. En otras palabras, no podríamos dudar de ello sin dudar de que estamos jugando al ajedrez. Uno no puede jugar al ajedrez y no saber *esto*.

La única pregunta, entonces, es si podemos dudar seriamente de que jugamos al ajedrez. ¿Quién podría preguntarlo? Una niña, mientras mueve de un lado a otro las piezas como vio hacerlo a sus padres, podría decir: «Mami, ¿estoy jugando al ajedrez?». El hecho de hacer la pregunta demuestra que la respuesta debería ser «no». También es concebible preguntarse si jugamos el juego con que se solazaban en Persia hace mil años, o en la India aun antes. Creemos que ese es el verdadero ajedrez, y queremos saber si nuestro juego sigue siendo el mismo.

Pero en el sentido corriente de la palabra, según el cual «ajedrez» es el nombre del juego habitualmente practicado, es difícil ver cómo podríamos dar sentido a la duda de si sabemos jugarlo y lo estamos jugando ahora. Tal vez una duda sobre si estamos jugándolo en este momento podría presentarse con la siguiente forma: ¿estoy soñando? Pero una duda sobre si sabemos jugar al ajedrez no puede tener ningún sentido. Es como dudar de si hablo inglés. Desde luego, si por «inglés» entendemos el idioma en que están escritas las obras de Shakespeare o la Biblia del rey Jacobo, no *lo* hablamos; pero en el sentido corriente, el inglés es justamente lo que todos hablamos.

Así, en un importante sentido, mi aprehensión de las reglas del ajedrez como un jugador entre otros es indudable. Y eso es lo que justifica mi certeza al emitir juicios como el de que la regla de los movimientos de la reina es una regla constitutiva. No podría formularse aquí una duda que tuviera sentido, es decir, concebirse un caso en el que yo estuviera equivocado.

Antes tracé un paralelo entre el juicio sobre la regla de los movimientos de la reina y la tesis de que nuestra percepción es en esencia la de un agente encarnado, porque ambos sostienen que algo es constitutivo. Ahora me gustaría afinar ese paralelo y afirmar que ambos se establecen de la misma manera. Tanto el juicio como la tesis son explicitaciones del discernimiento sobre el objeto de nuestra actividad.

¿Cuál es la actividad cuyo discernimiento faculta nuestros argumentos trascendentales? La actividad de cobrar conciencia de nuestro mundo y aprehender la realidad en que estamos situados. Es cierto, este modo de plantear las cosas supone zanjadas las cuestiones que los argumentos trascendentales pretenden resolver, entre ellas la siguiente: ¿hay una realidad de la cual somos conscientes? Pero puede darse una descripción de menor alcance de la actividad, por ejemplo la de ser conscientes de todo aquello de lo cual podemos ser conscientes, se trate de impresiones, apariencias, objetos materiales reales o lo que fuere.

Ahora bien, quien se dedique a esa actividad debe ser capaz de reconocer ciertas condiciones de fracaso que suponen su interrupción aun en los términos de la descripción mínima. Por ejemplo, mi conciencia puede no tener objeto, no ser conciencia de algo o carecer por completo de coherencia, o mi percepción puede estar totalmente privada de orientación con respecto a arriba y abajo, cerca y lejos; en todos estos casos, mi conciencia se derrumba en medio de tal confusión que ya no constituye una conciencia en ningún sentido razonable. Cualquier persona capaz de conciencia puede reconocerlo.

Hasta aquí hay un paralelo con el caso de la regla de la reina. Pero existe una importante diferencia. En el ejemplo del ajedrez, cabe esperar que los jugadores ya conozcan el estatus de la regla de la reina, esto es, que ya hayan aceptado alguna formulación de dicha regla. Esto es así porque el ajedrez, tal como se practica en nuestra civilización, es un juego que supone muchas formulaciones verbales, por ejemplo: «jaque», «amenazo su reina», etc. Y siempre se enseña a la gente *explicándole* las reglas. La percepción, en contraste, es una actividad inarticulada; en el comienzo lo es completamente y luego mantiene en gran medida ese carácter. Y aun cuando aprendemos a explicitar lo que vemos, nunca (excepto cuando hacemos filosofía) tratamos de explicitar qué es ver.

De modo que no podemos decir simplemente: quien es consciente debe *conocer* las condiciones básicas del fracaso, en el sentido de haber aceptado ya alguna formulación de ellas. Pero es posible decir que debemos ser capaces de reconocerlas como tales. Pues la actividad de ser consciente es una de esas actividades —similar en este aspecto al aje-

drez— en que la comprensión misma de su objeto forma parte de este. Esto es, si yo no pudiera reconocer que, cuando todo se desbarata en la confusión, ha habido un fracaso de la conciencia, usted no podría pensar, por lo pronto, que soy un ser consciente. No lo seremos en absoluto mientras no podamos reconocer esa diferencia.

También hay aquí, entonces, cosas de las cuales podemos estar seguros en virtud de aquello a lo que nos dedicamos. Nos resulta claro que una falta total de coherencia en nuestra percepción sería un colapso de la conciencia. Y es difícil ver cómo podríamos siquiera plantearnos la posibilidad de estar equivocados al respecto. Puedo ser incapaz de reconocer si cumplo los requisitos para lograr un buen resultado en la composición de una fuga o la resolución de un problema, aun cuando me dedique a esas actividades. Pero no podemos ser conscientes si no somos capaces de reconocer un fracaso como un fracaso. Por lo tanto, la cuestión de si es posible que me equivoque al identificar la coherencia como una de las condiciones de la conciencia se reduce a esta pregunta: ¿soy consciente? ¿Y qué podría estar preguntándome aquí? La conciencia es simplemente esa condición de aprehensión de las cosas que me permite, *inter alia*, formular preguntas.

La cadena de afirmaciones de indispensabilidad ancla aquí en algo incuestionable. Puedo dudar hiperbólicamente de mi recuerdo de la partida de ajedrez y suponerlo un sueño confuso, que resultará incoherente si me explayo sobre él, como ocurre con tantos sueños. Puedo dudar de si soy «verdaderamente» consciente, es decir, si soy consciente de una realidad última. Pero no puedo formular una duda coherente sobre si tengo conciencia en el sentido de estar consciente, despierto y en condiciones de captar algo. Los argumentos trascendentales explicitan las afirmaciones de indispensabilidad concernientes a la experiencia como tal.

Mi parecer es que esas afirmaciones pueden ser ciertas porque se fundan en nuestra aprehensión del objeto de nuestra actividad, esa aprehensión necesaria para llevarla a cabo. Explicitan el objeto o algunas condiciones de éxito y fracaso; y podemos estar seguros de que lo hacen con acierto, porque dudar de ello es dudar de que estamos ocupados en la actividad, y en este caso esa duda carece de sentido.

Pero los argumentos trascendentales son *argumentos*: necesitamos mucho discurso para establecerlos porque, a diferencia del caso de la regla de la reina en el ajedrez, debemos *explicitar* las condiciones de delimitación de la conciencia. En el transcurso normal de la vida, nos concentramos en las cosas que observamos y con las cuales nos relacionamos (nuestro modo de ser es *être-au-monde*, según la expresión de Merleau-Ponty); no nos preocupa qué es percibir, ser consciente. Las exigencias del debate filosófico requieren que *formulemos* las condiciones límite del buen resultado, que no podemos sino reconocer una vez que aprehendemos la formulación.

Por lo común, un argumento trascendental tendrá más de un paso, porque habrá mayores dificultades para formular las descripciones más ricas de las condiciones límite y será más arduo comprender las formulaciones. De modo que partimos de una caracterización sucinta en la que podemos ver de inmediato la formulación de una condición restrictiva: por ejemplo, que la experiencia debe ser experiencia *de* algo. Mostramos luego que esto implica la coherencia de la experiencia, y después tratamos de demostrar que esa coherencia debe encontrarse en la aplicabilidad de las categorías. Pero la cantidad de pasos no es un dogma sagrado. Podríamos intentar formular la exigencia de una objetividad coherente en un solo paso.

En rigor, el primer paso no difiere en nada de los ulteriores, con la salvedad de que es más fácil de comprender. Parece evidente por sí mismo, pero es preciso que también los siguientes lo sean. Constituyen afirmaciones de indispensabilidad, pero otro tanto ocurre con el primero. El gran cambio estriba en que el argumento nos traslada de una tesis más débil a una tesis más fuerte y de la experiencia como experiencia *de* algo a la aplicabilidad de las categorías. Aludo a esto cuando hablo del paso de descripciones sucintas a descripciones más ricas. A medida que el argumento progresa, ponemos de relieve con mayor claridad lo que suponen las condiciones restrictivas señaladas en la primera formulación sumaria. Tratamos de demostrar que es indispensable sostener la descripción más rica para poder sostener la más sucinta, porque la primera no hace sino expresar con más detalle lo que la segunda bosquejaba.

Así, los argumentos trascendentales deben formular condiciones límite que todos podamos reconocer. Una vez que se las formula apropiadamente, vemos sin demora que son válidas. La cosa es evidente por sí misma. Pero puede ser muy difícil llegar a ese punto y tal vez subsistan conflictos. Ahora podemos resolver esta paradoja, a saber, que las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas y, no obstante, están abiertas a un debate incesante.

En efecto, aunque la validez de una formulación correcta sea patente, puede surgir el interrogante de si hemos planteado las cosas como corresponde. Esto es tanto más posible cuanto que entramos en un ámbito que la práctica corriente de la vida ha dejado sin articulación, una zona que descifra-mos más que observamos. Se trata de un ámbito para el cual el discurso corriente no dispone de formulaciones y donde es difícil aclarar las cosas. Para hacerlo, nuestro lenguaje debe ser inventivo. Tenemos que hablar de cosas como el «pienso» que puede acompañar todas mis representaciones, o de la orientación arriba-abajo del campo perceptivo. Debemos innovar en el lenguaje y plantear con claridad los límites de la experiencia en formulaciones que abran una zona por lo común fuera del alcance de nuestro pensamiento y nuestra atención.

Esas formulaciones pueden distorsionar las cosas. Cuanto más profundizamos y más rica es la descripción, más reparos pueden plantearse. Así, tal vez consideremos demasiado fácil aceptar las primeras etapas de la deducción trascendental de Kant tal como las presenté aquí. Puede parecer claro que la experiencia debe tener un objeto y ser coherente. Pero no es evidente en absoluto que esa coherencia deba ser la de la aplicabilidad de las categorías, y menos aún que las categorías específicas formuladas por Kant sean las de aplicación indispensable. No es difícil sentir que el intento kantiano de formular las condiciones límite de la experiencia estaba contaminado por ciertas doctrinas filosóficas de su tiempo, y que la naturaleza de esa necesaria coherencia debería caracterizarse de manera muy diferente.

IV

Los argumentos trascendentales resultan ser entonces cosas muy paradójicas. Me he preguntado aquí qué prueban los argumentos de este tipo, y cómo lo prueban. Al parecer, son bastante extraños en ambas dimensiones.

Prueban algo muy fuerte sobre el sujeto de la experiencia y su lugar en el mundo; sin embargo, como se fundan en la naturaleza de la experiencia, persiste un interrogante ontológico último que no pueden eliminar: para Kant, el de las cosas en sí; para la tesis de la agencia encarnada, el lenguaje explicativo básico del comportamiento humano.

Cuando preguntamos cómo prueban lo que prueban, vemos otra mezcla paradójica. Esos argumentos explicitan una aprehensión del objeto de nuestra actividad que no podemos no tener, y sus formulaciones aspiran a la plena evidencia; pese a ello, deben explicitar lo que nos resulta más difícil de explicitar, y por consiguiente están abiertos a un debate incesante. Un argumento trascendental válido es indubitable; cuesta, sin embargo, saber cuándo tenemos uno, al menos uno que proponga una conclusión interesante. Pero, en realidad, otro tanto parece poder decirse de la mayoría de los argumentos en filosofía.

Segunda parte. Las ciencias humanas como práctica

5. La interpretación y las ciencias del hombre*

I

1

¿La interpretación es en algún sentido esencial para la explicación en las ciencias del hombre? La concepción que sostiene que lo es, que las ciencias del hombre tienen un componente inevitablemente «hermenéutico», se remonta a Dilthey. Pero en épocas recientes la cuestión ha vuelto al primer plano, por ejemplo en la obra de Gadamer,[1] en la interpretación de Freud planteada por Ricœur[2] y en los escritos de Habermas.[3]

La interpretación, en el sentido relevante para la hermenéutica, es un intento de aclarar, comprender un objeto de estudio. Ese objeto, en consecuencia, debe ser un texto o análogo a un texto, que en cierto modo es confuso, incompleto, oscuro, aparentemente contradictorio: de una u otra ma-

* Título original: «Interpretation and the sciences of man», publicado en *The Review of Metaphysics*, 25(1), septiembre de 1971, págs. 3-51, y reeditado en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, págs. 15-57. [En la preparación de este trabajo me fueron de gran ayuda los debates realizados bajo los auspicios del Study Group for the Unity of Knowledge, cuyas reuniones se celebraron con el patrocinio de la Ford Foundation. (Nota de Charles Taylor.)]

[1] Por ejemplo, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga: Mohr, 1960 [*Verdad y método*, dos volúmenes, Salamanca: Sígueme, 1977 y 1992].

[2] P. Ricœur, *De l'interprétation*, París: Seuil, 1965 [*Freud, una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970].

[3] Por ejemplo, J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort: Suhrkamp, 1968 [*Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1992].

nera, poco claro. La interpretación apunta a sacar a la luz una coherencia o sentido subyacentes.

Esto significa que cualquier ciencia que pueda calificarse de «hermenéutica», incluso en un sentido ampliado, deberá ocuparse de una u otra de las formas de significación confusamente interrelacionadas. Tratemos de ver con mayor claridad lo que esto implica.

Necesitamos, en primer lugar, un objeto o campo de objetos, sobre el cual podamos hablar en términos de coherencia o incoherencia, sentido o sinsentido.

Segundo, debemos estar en condiciones de hacer una distinción, aunque sea relativa, entre el sentido o la coherencia atribuidos y su encarnación en un campo específico de portadores o significantes. De lo contrario, la tarea de aclarar lo fragmentario o confuso sería radicalmente imposible. No podría atribuirse ningún sentido a esta idea. Debemos poder reivindicar para nuestras interpretaciones una pretensión del siguiente orden: la significación confusamente presente en este texto o análogo de texto se expresa con claridad aquí. En otras palabras, la significación admite más de una expresión y, en ese sentido, debe ser posible discernir entre ella y esta última.

La limitación anterior, a saber, que la distinción sólo puede ser relativa, se debe a que hay casos en los cuales no puede trazarse una línea clara, inequívoca y no arbitraria entre lo que se dice y su expresión. Parece verosímil (y creo que convincente, aunque no hay espacio aquí para extendernos en ello) sostener que la condición normal y fundamental de la expresión significativa es que la sinonimia exacta, o equivalencia de significados, es un hecho raro y localizado de ciertos lenguajes o usos culturales especializados. Pero esto, de ser cierto (y creo que lo es), no suprime la distinción entre significación y expresión. Aun cuando en un aspecto importante una significación reexpresada en un nuevo medio no puede considerarse idéntica a la original, esto no implica en modo alguno que no podamos dar un sentido al proyecto de expresar una significación de otra manera. La situación plantea, desde luego, una interesante y difícil cuestión sobre lo que queremos decir al hablar de expresarla con mayor claridad: ¿qué es lo que se aclara si se niega la posibilidad de una equivalencia? Espero volver al tema al examinar la interpretación en las ciencias del hombre.

Por lo tanto, el objeto de una ciencia de la interpretación debe poder describirse en términos de sentido y sinsentido, coherencia e incoherencia, y debe admitir una distinción entre la significación y su expresión.

También debe satisfacer una tercera condición. Podemos hablar de sentido o coherencia y de sus distintas encarnaciones en relación con fenómenos como las estructuras o patrones de las formaciones rocosas o los cristales de nieve, en los que el concepto de expresión no tiene una verdadera justificación. Falta en estos casos la noción de un sujeto a quien estén destinadas esas significaciones. Sin él, sólo hay una elección arbitraria de criterios de identidad y diferencia, la elección entre las diferentes formas de coherencia que pueden identificarse en un patrón dado y entre los distintos campos conceptuales en que es posible testimoniar su presencia.

En un texto o el análogo de un texto, en cambio, tratamos de hacer explícita la significación expresada, lo cual quiere decir expresada por o para un sujeto o sujetos. El concepto de expresión nos remite al de sujeto. La identificación del sujeto no es de manera alguna necesariamente sencilla, como ya veremos; puede ser uno de los problemas más arduos, un dominio en el cual los prejuicios epistemológicos predominantes son susceptibles de llevarnos a ignorar la naturaleza de nuestro objeto de estudio. Y creo que así ha sucedido, como mostraré más adelante. Por otra parte, como ya vimos, la identificación de un sujeto no nos asegura una distinción clara y absoluta entre significación y expresión. Pero cualquiera de esas distinciones, aun relativa, carecerá de todo anclaje y será completamente arbitraria si no se refiere a un sujeto.

En consecuencia, el objeto de una ciencia de la interpretación debe tener un sentido distinguible de su expresión, para o por un sujeto.

2

Antes de examinar de qué modo, si lo hay, se realizan estas condiciones en las ciencias del hombre, me parece que sería útil exponer con mayor claridad lo implicado en esta cuestión, por qué es importante considerar que esas

ciencias son hermenéuticas o no y cuál es el problema en juego.

En su raíz, se trata de un problema epistemológico. Pero es inseparable de un problema ontológico y, por lo tanto, no puede dejar de ser relevante para nuestros conceptos de la ciencia y de la conducción adecuada de la investigación. Podríamos decir que es un problema ontológico que desde el siglo XVII se ha presentado en términos de consideraciones epistemológicas juzgadas irrebatibles por algunos.

El caso podría expresarse en los siguientes términos: ¿cuáles son los criterios de juicio en una ciencia hermenéutica? Una interpretación es lograda cuando aclara la significación originalmente presente en una forma confusa, fragmentaria y oscura. Pero ¿cómo sabemos que esa interpretación es correcta? Presumiblemente, porque da sentido al texto original: lo que era extraño, engañoso, enigmático, contradictorio, ya no lo es porque ha sido explicado. La interpretación siempre apela a nuestra comprensión del «lenguaje» de la expresión, que nos permite ver que tal expresión es desconcertante, está en contradicción con tal otra, etc., y que esas dificultades se aclaran cuando la significación se explica de otra manera.

Pero ese recurso a nuestra comprensión parece ser inadecuado en ciertos aspectos cruciales. ¿Qué pasa si alguien no «ve» la adecuación de nuestra interpretación o no acepta nuestra lectura? Tratamos de mostrarle que esta da sentido al sinsentido original o a un sentido parcial. Sin embargo, para seguirnos, esa persona debe leer el lenguaje original como nosotros, reconocer que esas expresiones son desconcertantes en algunos aspectos y, en consecuencia, buscar una solución a nuestro problema. Si no lo hace, ¿qué podemos hacer por nuestra parte? La respuesta, al parecer, sólo puede ser: más de lo mismo. Debemos mostrarle, por medio de la lectura de otras expresiones, por qué esa expresión debe leerse como nosotros lo proponemos. Pero en este caso el éxito exige que nuestro interlocutor nos siga en esas otras lecturas una y otra vez, potencialmente, según parece, para siempre. No podemos eludir un llamado último a una comprensión común de las expresiones, del «lenguaje» en cuestión. Este es un modo de tratar de expresar lo que se ha llamado «círculo hermenéutico». Intentamos establecer cierta lectura de un texto o unas expresiones, y sólo podemos invo-

car otras lecturas como fundamento de la primera. El círculo también puede presentarse desde el punto de vista de las relaciones de las partes y el todo: tratamos de establecer una lectura para todo el texto y para ello invocamos lecturas de sus expresiones parciales; no obstante, como debemos ocuparnos de la significación, de la explicación, y las expresiones sólo tienen sentido o no lo tienen en relación con otras, las lecturas de las expresiones parciales dependen de las de otras y, en última instancia, de la lectura del todo.

Si lo consideramos en términos de un debate en el foro, como comenzamos a hacerlo antes, sólo podemos convencer a un interlocutor si en algún momento este comparte nuestra comprensión del lenguaje en cuestión. Si no lo hace, ya no hay manera de avanzar en la argumentación racional. Podemos tratar de despertar esas intuiciones en él o simplemente renunciar; la argumentación no nos hará progresar. Pero la situación del foro puede transferirse, desde luego, a mi propio juicio: si estoy tan poco preparado para convencer a un interlocutor obstinado, ¿cómo puedo convencerme a mí mismo? ¿Cómo puedo estar seguro? Tal vez mis intuiciones son erróneas o están distorsionadas, tal vez estoy encerrado en un círculo de ilusiones.

Una de las reacciones sanas —quizá la única— a esta situación sería decir que esa incertidumbre es una parte inextirpable de nuestra condición epistemológica, y que ya el mero hecho de caracterizarla como «incertidumbre» significa adoptar un criterio de «certeza» absurdamente severo, que priva al concepto de todo uso sensato. Pero esta no ha sido la única respuesta de nuestra tradición filosófica, y ni siquiera la principal. Fue otra respuesta la que tuvo un efecto importante y de largo alcance sobre las ciencias del hombre. Se ha exigido un nivel de certidumbre que sólo puede alcanzarse rompiendo el círculo.

Esa ruptura se concibió de dos maneras. Podríamos llamar «racionalista» la primera y considerar que llegó a su punto culminante con Hegel. No implica una negación de la intuición o de nuestra comprensión de la significación y aspira, en cambio, a alcanzar un discernimiento de tal claridad que tenga la certeza de lo innegable. En el caso de Hegel, por ejemplo, nuestra plena comprensión del todo en el «pensamiento» trae aparejada la captación de su necesidad interna, de modo tal que vemos que no puede ser de otra

manera. Es inconcebible un grado más alto de certeza. Para esta aspiración, la palabra «ruptura» no es conveniente; la meta, antes bien, consiste en llevar la comprensión a una claridad interior que sea absoluta.

El otro modo, que podemos llamar «empirista», es un intento genuino de trascender el círculo de nuestras interpretaciones e ir más allá de la subjetividad. La tentativa consiste en reconstruir el conocimiento de tal manera que no sea necesario hacer una apelación final a lecturas o juicios no susceptibles de verificación ulterior. Por eso la pieza básica constituyente del conocimiento según esta concepción es la impresión o dato sensorial, una unidad de información que no es el veredicto de un juicio, no contiene en sí, por definición, ningún elemento de lectura o interpretación y es un dato en bruto. La ambición más elevada sería construir nuestro conocimiento con esas piezas, mediante juicios que pudieran anclarse en una certeza más allá de la intuición subjetiva. Esto es lo que explica el atractivo del concepto de asociación de ideas o, si el mismo procedimiento se concibe como un método, de la inducción. Si la adquisición original de las unidades de información no es el producto del juicio o la interpretación, la comprobación de que dos de esos elementos se presentan juntos no debe ser tampoco el fruto de la interpretación, de una lectura o intuición imposible de verificar. En efecto, si la presencia de un único elemento es un dato en bruto, también lo es la copresencia de dos de ellos. El camino al verdadero conocimiento descansaría entonces esencialmente sobre el registro correcto de esas copresencias.

Esta visión de las cosas está en la base de un ideal de verificación que es central para una importante tradición de la filosofía de la ciencia, cuyos principales protagonistas contemporáneos son los empiristas lógicos. En última instancia, la verificación debe fundarse en la adquisición de datos en bruto. Al hablar de «datos en bruto» me refiero aquí y en todo el artículo a los datos cuya validez no puede cuestionarse proponiendo otra interpretación o lectura: datos cuya credibilidad no puede fundarse ni disolverse mediante un razonamiento adicional.[4] Si puede surgir esa divergen-

[4] Aunque no totalmente idéntica a ellos, la noción de datos en bruto presentada aquí tiene alguna relación con los «hechos en bruto» analizados por Elizabeth Anscombe, «On brute facts», *Analysis*, 18, 1957-1958, págs.

cia interpretativa con respecto a determinados datos, debe ser posible estructurar el argumento con el propósito de distinguir los datos básicos en bruto de las inferencias hechas a partir de ellos.

Desde luego, las propias inferencias, para ser válidas, deben ser, de manera análoga, inmunes al cuestionamiento de una interpretación rival. En este punto, los empiristas lógicos sumaron al arsenal del empirismo tradicional, que daba gran importancia al método de la inducción, todo el dominio de la inferencia lógica y matemática que había sido central para la posición racionalista (al menos en Leibniz, pero no en Hegel) y proponía otra clase de certeza irrefutable.

Como es de suponer, la inferencia matemática y la verificación empírica se combinaban de tal manera que dos o más teorías podían verificarse para el mismo dominio de hechos. Pero el empirismo lógico estaba dispuesto a adaptarse a esa consecuencia. En cuanto a la significación excedente, en una teoría que no podía coordinarse rigurosamente con los datos en bruto, se la consideraba ajena a la lógica de la verificación.*

Como teoría de la percepción, esta epistemología generó toda clase de problemas, sobre todo el de la constante ame-

---

69-72 [reeditado en *Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2, Oxford: Blackwell, 1981], y John Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, págs. 50-3 [*Actos de habla*, Madrid: Cátedra, 2001]. Para ambos autores, los hechos en bruto contrastan con lo que podemos denominar, para usar la expresión de Searle, «hechos institucionales», es decir, hechos que presuponen la existencia de ciertas instituciones. El voto sería un ejemplo. Sin embargo, como veremos en la sección II, algunos hechos institucionales, como el voto de X por el Partido Liberal, pueden verificarse como datos en bruto en el sentido utilizado aquí y encontrar, entonces, un lugar en la categoría del comportamiento político. No es fácil, en cambio, describir en los mismos términos las propias instituciones. Cf. el análisis propuesto en la sección II de este artículo.

* Taylor alude aquí a la «liberalización» del positivismo lógico respecto del verificacionismo estricto, a partir del artículo de R. Carnap, «Testability and meaning», *Philosophy of Science*, 3, 1936, págs. 420-68, y 4, 1937, págs. 1-40 [reimpreso en H. Feigl y M. Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science*, Nueva York: Appleton-Century-Croft, 1953]. Sobre esta cuestión, cf. C. G. Hempel, «Les critères empiristes de la signification cognitive: problèmes et changements», en P. Jacob, ed., *De Vienne à Cambridge*, París: Gallimard, 1976, págs. 61-86, así como el prefacio del mismo libro, págs. 21-4. [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

naza del escepticismo y el solipsismo, inseparables de una concepción de los datos básicos del conocimiento como datos en bruto, fuera del alcance de la investigación. Sin embargo, justamente en cuanto teoría de la percepción, parece ser en gran medida cosa del pasado, a pesar de un sorpresivo resurgimiento en el mundo anglosajón durante las décadas de 1930 y 1940. Pero no hay duda de que sigue vigente, entre otras cosas, como teoría del funcionamiento efectivo de la mente y el conocimiento humanos.

En determinado sentido, el período contemporáneo ha sido testigo de una exposición más adecuada y rigurosa de esta epistemología, en la forma de las teorías de la inteligencia influenciadas por la informática. Estas teorías tratan de construir un modelo de la inteligencia consistente en operaciones sobre datos reconocibles por máquinas, que puedan incluirse en programas susceptibles de ejecutarse en esas mismas máquinas. El criterio de la máquina nos protege contra el recurso a la intuición o a interpretaciones que no puedan entenderse en el marco de procedimientos totalmente explícitos aplicados a datos en bruto: el *input*.[5]

Los progresos de la ciencia natural han dado gran credibilidad a esta epistemología, pues pueden reconstruirse plausiblemente sobre la base de ese modelo, como han hecho, por ejemplo, los empiristas lógicos. Y ha existido, desde luego, la tentación irresistible de reconstruir las ciencias del hombre según el mismo modelo o, mejor, de embarcarlas en líneas de investigación que se ajustaran a ese paradigma, pues se dice constantemente que están en la «infancia». La psicología, en la cual la antigua moda del behaviorismo es reemplazada por un auge de los modelos basados en la informática, dista de ser el único caso.

La forma asumida por esta tendencia epistemológica —cabría hablar de obsesión— varía según las distintas ciencias. Más adelante me gustaría examinar un caso específico, el estudio de la política, en el que la cuestión puede rastrearse hasta el final. Pero en general, la orientación em-

[5] Cf. el análisis en M. Minsky, *Computation*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1967, págs. 104-7, donde el autor define de manera explícita los procedimientos eficaces como aquellos que pueden ser realizados por una máquina, sin necesidad ya de apelar a la intuición o la interpretación.

pirista debe ser hostil a una conducción de la investigación basada en la interpretación y que tropieza con el círculo hermenéutico tal como lo caracterizamos antes. Ese proceder no puede satisfacer los requisitos de la verificación intersubjetiva y no arbitraria que aquella orientación considera esenciales para la ciencia. Y junto con la posición epistemológica aparece la convicción ontológica de que la realidad debe ser susceptible de comprensión y explicación por la ciencia así entendida. De ello se deduce un conjunto de nociones sobre lo que deben ser las ciencias del hombre.

Por otra parte, muchos, yo entre ellos, sostendrían de buena gana que estos conceptos sobre las ciencias del hombre son estériles y que el marco fijado por esta orientación epistemológica nos impide llegar a entender importantes dimensiones de la vida humana. Todos, desde luego, están familiarizados con este debate, al menos en algunas de sus derivaciones. Mi idea es que la cuestión puede plantearse de manera fructífera en términos de la noción de interpretación, tal como comencé a esbozarla con anterioridad.

Creo que esta manera de plantearla es útil porque nos permite a la vez sacar a la luz las vigorosas creencias epistemológicas que subyacen a la visión ortodoxa de las ciencias del hombre en nuestro mundo académico y explicitar la idea de nuestra situación epistemológica implícita en la tesis opuesta. De hecho, este proceder es bastante más extravagante y chocante para la tradición del pensamiento científico de lo que suelen admitir o comprender los adversarios del cientificismo estrecho. La puesta en evidencia de la totalidad de las implicaciones de una ciencia hermenéutica tal vez no fortalezca el argumento de la oposición en lo concerniente a convencer a los indecisos, pero una ganancia de claridad compensa sin duda una mengua en las filas de nuestros seguidores, al menos en filosofía.

3

Antes de consagrarnos a examinar el caso de las ciencias políticas, tal vez valga la pena plantear otra cuestión: ¿por qué es preciso preguntarse si las ciencias del hombre son hermenéuticas? ¿De dónde tomamos, para comenzar, la

idea de que los hombres y sus acciones constituyen un objeto o una serie de objetos que satisfacen las condiciones antes esbozadas?

La respuesta es que en el plano fenomenológico o en el discurso corriente (y ambos convergen en beneficio de este argumento) cierto concepto de la significación tiene un lugar fundamental en la caracterización del comportamiento humano. A ello aludimos al decir que una situación, una acción, una exigencia, una perspectiva tienen cierta significación para una persona.

Ahora bien, con frecuencia se cree que «significación» se utiliza aquí en un sentido que es una especie de extensión ilegítima de la noción de significación lingüística. Que se la considere una extensión o no es otro asunto, pero es indudable que difiere de esa significación. No obstante, sería muy difícil sostener que se trata de un uso ilegítimo del término.

Cuando hablamos de la «significación» de una situación dada, utilizamos un concepto que tiene la siguiente articulación: 1) La significación es para un sujeto: no es la significación de la situación *in vacuo*, sino la que tiene para un sujeto, un sujeto específico, un grupo de sujetos o quizá para el sujeto humano como tal (aun cuando pueda reprocharse a ciertos individuos no admitirlo o comprenderlo). 2) La significación es significación de algo; o sea, podemos distinguir entre un elemento dado —situación, acción o lo que fuere— y su significación. Pero esto no quiere decir que sean físicamente separables. Antes bien, estamos frente a dos descripciones del elemento, una de las cuales lo caracteriza en términos de su significación para el sujeto. Pero las relaciones entre ambas no son simétricas. En efecto, por una parte, la descripción desde el punto de vista de la significación no puede existir a menos que también existan descripciones de la otra clase; o, en otras palabras, no puede haber significación sin un sustrato. Sin embargo, por otra parte, puede suceder que otro sustrato tenga la misma significación: por ejemplo, una situación con la misma significación puede realizarse en distintas condiciones materiales. La posibilidad de sustituir un sustrato por otro desempeña un papel necesario; en síntesis, todas las significaciones son significaciones de algo. 3) Las cosas sólo tienen significación en un campo, esto es, en relación con las significaciones de otras cosas. Esto quiere decir que el elemento significativo único y

sin relación no existe, y que los cambios en las demás significaciones del campo pueden implicar cambios en el elemento dado. Las significaciones sólo pueden identificarse en relación con otras, y en ese aspecto se asemejan a las palabras. La significación de una palabra depende, por ejemplo, de las palabras con las cuales contrasta, de las que definen su lugar en el lenguaje (a saber, las que delimitan dimensiones «determinables», como el color o la forma), de las que definen la actividad o el «juego del lenguaje» en el cual está presente (describir, mencionar, establecer una comunicación, etc.). En este sentido, las relaciones entre significaciones son como las existentes entre conceptos en un campo semántico.

Así como nuestros conceptos de los colores reciben su significación del campo de contrastes que establecen en conjunto, de manera tal que la introducción de nuevos conceptos modificará los límites de otros, así las diversas significaciones que la actitud de un subordinado puede tener para nosotros: deferente, respetuoso, servil, levemente burlón, irónico, insolente, provocador, francamente grosero, se fijan en un campo de contrastes; con discriminaciones más finas de nuestra parte, o con una cultura más sofisticada, surgen nuevas posibilidades y se modifican otros términos de la serie. Y así como la significación de nuestros términos «rojo», «azul» y «verde» se fija mediante la definición de un campo de contrastes a través del término determinable «color», así todas esas actitudes alternativas sólo están disponibles en una sociedad que, entre otras, tiene relaciones jerárquicas de poder y mando. Y el conjunto de las prácticas sociales que sostienen esas estructuras jerárquicas y se realizan en ellas está en correspondencia con el juego del lenguaje que sirve de base a la designación de los objetos coloreados.

De tal modo, la significación en este sentido —llamémosla experiencial— es significación de algo para un sujeto, en un campo. Este rasgo la distingue de la significación lingüística, que tiene una estructura de cuatro y no de tres dimensiones. La significación lingüística es para los sujetos y en un campo, pero es la significación de significantes y remite a un mundo de referentes. Una vez dilucidadas las semejanzas y diferencias, deben quedar pocas dudas de que el término «significación» no es una designación errónea, el

producto de una extensión ilegítima hacia el contexto de la experiencia y el comportamiento.

Hay entonces un uso muy lícito del concepto cuando hablamos de la significación de una situación para un agente. Y el hecho de que ese concepto cumpla un papel forma parte integrante de nuestra conciencia corriente y, por lo tanto, del discurso sobre nuestras acciones. Por lo común, estas se caracterizan por la finalidad buscada y se explican en función de deseos, sentimientos y emociones. Pero el lenguaje utilizado para describir nuestras metas, sentimientos y deseos también es una definición de la significación que las cosas tienen para nosotros. El vocabulario que define la significación —palabras como «aterrador» o «atractivo»— está vinculado con el que describe el sentimiento —«temor», «deseo»— y el que describe las metas; por ejemplo, «seguridad» o «posesión».

Por otra parte, nuestra comprensión de estos términos se mueve ineludiblemente en un círculo hermenéutico. Un término relativo a la emoción, como «vergüenza», por ejemplo, nos remite en sustancia a cierto tipo de situación, lo «vergonzoso» o «humillante», y a cierto modo de respuesta, la de ocultarse o disimularse o bien «lavar» la mancha. Vale decir que, para identificarlo como vergüenza, es esencial que el sentimiento se relacione con la situación y dé origen a ese tipo de disposición. Pero la situación, a su vez, sólo puede identificarse en relación con los sentimientos que genera, y la disposición apunta a una meta que, de manera análoga, no puede entenderse sin referencia a los sentimientos experimentados: el «ocultarse» en cuestión aspira a disimular mi vergüenza; no es lo mismo que esconderse de un perseguidor armado. Sólo podemos entender lo que significa aquí ese «ocultarse» si entendemos el tipo de sentimiento y situación del cual se habla. Debemos estar dentro del círculo.

Un término del vocabulario emocional como «vergüenza» sólo puede explicarse con referencia a otros conceptos que, a su turno, no pueden entenderse sin aludir a ese mismo sentimiento. Para comprender estos conceptos debemos estar al tanto de cierta experiencia, entender cierto lenguaje, no sólo de palabras sino también de acción y comunicación mutuas, mediante el cual nos censuramos, exhortamos, admiramos o estimamos unos a otros. En definitiva, estamos inmersos en esta situación porque crecemos en el ámbito de

ciertas significaciones comunes. Pero a menudo podemos tener la vivencia de lo que significa estar afuera cuando encontramos el lenguaje de los sentimientos, las acciones y las significaciones experienciales de otra civilización. En este caso no hay traducción ni manera de explicar con otros conceptos, más accesibles. Sólo podemos captar algo si entramos de una u otra forma a ese modo de vida, aunque sólo sea por medio de la imaginación. Así, si consideramos el comportamiento humano como la acción realizada en un contexto de deseos, sentimientos y emociones, observamos una realidad que debe caracterizarse en términos de significación. Pero ¿quiere decir esto que puede ser objeto de una ciencia hermenéutica, tal como antes lo indicamos?

A modo de recordatorio, volvamos a mencionar las tres características del objeto de una ciencia de la interpretación: debe tener sentido o coherencia, el sentido debe ser distinguible de su expresión y debe ser sentido para un sujeto.

Ahora bien, visto que hablamos del comportamiento como acción y por lo tanto en términos de significación, debe aplicársele la categoría del sentido o la coherencia. Esto no quiere decir que todo comportamiento deba «tener sentido», si con ello nos referimos a que sea racional, evite la contradicción, la confusión de metas, etc. Como es obvio, gran parte de nuestras acciones no cumplen esas condiciones. En otro sentido, sin embargo, aun una acción contradictoria e irracional es «sensata» cuando entendemos por qué se ha realizado. Comprendemos la acción cuando hay coherencia entre los actos del agente y la significación de su situación para sí mismo. Mientras no encontremos esa coherencia, consideraremos desconcertante su acción. Tal vez no sea inútil recordar que la coherencia no implica en modo alguno la racionalidad de la acción: la significación de una situación para un agente puede estar repleta de confusiones y contradicciones, pero la adecuada descripción de estas le da sentido.

Así, tenemos necesariamente un círculo hermenéutico. Nuestra convicción de que la explicación tiene sentido depende de nuestra lectura de la acción y la situación. Pero esas lecturas sólo pueden explicarse o justificarse con referencia a otras lecturas semejantes y su relación con el todo. Si un interlocutor no entiende ese tipo de lectura o no la acepta como válida, la argumentación cae en un callejón sin

salida. En última instancia, una explicación es buena cuando da sentido al comportamiento; pero si es así, para apreciar una buena explicación es preciso llegar a un acuerdo sobre la definición de un sentido adecuado; este es función de nuestras lecturas. Y esas lecturas, a su turno, se basan en el tipo de sentido que entendemos.

¿Qué pasa, empero, con la segunda característica, a saber, que el sentido debe ser distinguible de su encarnación? Se trata de una necesidad para una ciencia interpretativa, porque la interpretación dice aclarar las significaciones confusas; por lo tanto, debe haber algún sentido en el cual pueda expresarse la «misma» significación, pero de otra manera.

Esto plantea una dificultad inmediata. Al hablar antes de significación experiencial, señalé que podíamos distinguir entre un elemento dado y su significación, entre la significación y el sustrato. De ello se deducía la idea de que una significación dada *podía* realizarse en otro sustrato. Pero ¿quiere decir esto que *siempre* podemos encarnar la misma significación en otra situación? Quizás haya algunas situaciones, estar frente a la muerte, por ejemplo, cuya significación no puede encarnarse de otra manera.

Por fortuna, sin embargo, esta ardua cuestión es irrelevante para nuestro objetivo. En efecto, tenemos aquí un caso en el cual la analogía entre texto y comportamiento implícita en la noción de ciencia hermenéutica del hombre sólo es válida con importantes modificaciones. En la interpretación, el texto se reemplaza por otro texto, que es más claro. El análogo de un texto que es el comportamiento no se reemplaza por otro análogo de un texto. Cuando así sucede, estamos frente al teatro revolucionario o a actos terroristas destinados a propagandizar el hecho, en los cuales las presuntas relaciones ocultas de una sociedad se muestran en una confrontación dramática. Pero no se trata entonces de comprensión científica, aunque ese tipo de acciones pueda a veces basarse en ella o pretender serlo.

En la ciencia, en cambio, el análogo de un texto es reemplazado por un texto, una explicación. Lo cual podría suscitar el siguiente interrogante: ¿cómo podemos siquiera empezar aquí a hablar de interpretación, de expresar la misma significación con mayor claridad, cuando tenemos dos términos de comparación tan extremadamente diferentes, un

texto y una muestra de comportamiento? ¿No será todo el asunto simplemente un mal juego de palabras?

Esta cuestión nos lleva a exponer otro aspecto de la significación experiencial que sintetizamos de lo dicho con anterioridad. Las significaciones experienciales se definen en campos de contrastes, así como las palabras se definen en campos semánticos.

Lo que no dijimos antes, sin embargo, es que estos dos tipos de definición no son independientes entre sí. La gama de deseos, sentimientos y emociones humanas, y por lo tanto de significaciones, está ligada al nivel y el tipo de cultura, inseparables a su vez de las distinciones y categorías inscriptas en el lenguaje hablado por la gente. El campo de significaciones en el cual una situación dada puede encontrar su lugar está ligado al campo semántico de los términos que caracterizan esas significaciones y los sentimientos, deseos y situaciones conexos.

Pero la relación implícita aquí no es simple. En este caso podrían proponerse dos tipos simples de modelos de relación, pero ninguno de ellos es adecuado. Podríamos considerar que el vocabulario de los sentimientos no hace sino describir sentimientos preexistentes, en cuanto señala distinciones que serían válidas sin ellos. Pero esta concepción es inadecuada porque a menudo constatamos en nosotros mismos o en otros que la adquisición de, digamos, un vocabulario más elaborado de las emociones, hace más sofisticada nuestra vida emocional y no sólo las descripciones que damos de ella. La lectura de una buena e intensa novela puede proporcionarme la imagen de una emoción de la cual antes no era consciente. No podemos, empero, trazar un límite claro entre una mayor capacidad de identificación y la modificación de la aptitud de sentir emociones que ella implica.

El otro modelo simple e inadecuado de la relación consiste en pasar con premura de lo antedicho a la conclusión de que el pensamiento determina que la correspondencia sea así. Es evidente, sin embargo, que esto también es incongruente, pues así como no se nos puede imponer una nueva definición, tampoco podemos imponérnosla, y otros juzgarán inauténticas, de mala fe o sencillamente obstinadas y erróneas algunas que nosotros aceptaríamos de buena gana. Estos juicios pueden ser equivocados pero, en principio,

no son ilegítimos. Antes bien, nos esforzamos por ser lúcidos con respecto a nosotros mismos y nuestros sentimientos, y admiramos a quien lo es.

Así, ni la concepción de una correspondencia simple ni la idea de que el pensamiento la establece son correctas, pero ambas se justifican a primera vista. Es cierto que existe una lucidez con respecto a sí mismo que nos orienta hacia una concepción de la correspondencia, pero la adquisición de esa lucidez implica un cambio moral, es decir, modifica el objeto conocido. A la vez, el error sobre uno mismo no es sólo una falta de correspondencia; también es, en cierto modo, inautenticidad, mala fe, autoengaño, represión de los propios sentimientos humanos o algo parecido. Tiene que ver con la calidad de lo sentido, así como con lo que se conoce sobre ello, tal como ocurre con el autoconocimiento.

Si las cosas son de ese modo, debemos pensar en el hombre como un animal que se interpreta a sí mismo. Y lo es necesariamente, porque la estructura de significaciones no existe para él al margen de la interpretación que da a estas; estructura e interpretación se entrelazan. Pero en ese caso, el texto de nuestra interpretación no es tan heterogéneo con respecto a lo interpretado, pues lo que se interpreta es en sí mismo una interpretación: una autointerpretación inscripta en un flujo de acciones. Es una interpretación de la significación experiencial que contribuye a la constitución de esta última. O, en otras palabras, aquello cuya coherencia tratamos de encontrar está constituido en parte por la autointerpretación.

Nuestro objetivo es reemplazar esta autointerpretación confusa, incompleta y parcialmente errónea por una correcta. Y al hacerlo no sólo tenemos en cuenta la autointerpretación sino la corriente de pensamiento en la cual se inscribe, así como al interpretar un documento histórico debemos situarlo en la sucesión de acontecimientos con los cuales se relaciona. Sin embargo, la analogía no es exacta, desde luego, porque aquí interpretamos en conjunto la interpretación y la corriente de pensamiento de la que forma parte, y no sólo una u otra.

No hay, entonces, una total heterogeneidad de la interpretación con respecto a su término de referencia; antes bien, hay un deslizamiento en la noción de interpretación. El hecho de ser un agente viviente implica ya experimentar

la propia situación en términos de ciertas significaciones, y en ese sentido esto puede considerarse como una especie de proto-«interpretación». A su vez, esta es interpretada y modelada por el lenguaje en el cual el agente vive esas significaciones. Luego, en un tercer nivel, la explicación que damos de las acciones del agente interpreta la totalidad.

De este modo se cumple la segunda condición de una ciencia hermenéutica. Pero esta explicación muestra bajo una nueva luz la cuestión mencionada al principio: si la interpretación es capaz de expresar la misma significación que lo interpretado. Y en ese caso, resulta claro que en cierto aspecto una y otra serán incongruentes. Puesto que si la explicación es realmente más clara que la interpretación vivida, se deduce que modificará de algún modo el comportamiento del agente si este llega a internalizarla como su autointerpretación. De tal manera, una ciencia hermenéutica que alcanza su meta, es decir, una mayor claridad que la comprensión inmediata del agente u observador, debe ofrecernos, a la sazón, una interpretación decisivamente desfasada con respecto al *explicandum*.

El comportamiento humano, considerado como acción de agentes que tienen deseos, emociones, metas y aspiraciones, ofrece por fuerza un punto de apoyo a las descripciones en términos de significación, esto es, lo que he llamado «significación experiencial». La norma explicativa así postulada «da sentido» al comportamiento y muestra una coherencia de significación. Ese «dar sentido» es la propuesta de una interpretación; y hemos visto que lo interpretado cumple las condiciones de una ciencia hermenéutica: en primer lugar, que podamos hablar de su sentido o coherencia, y en segundo, que ese sentido pueda expresarse en otra forma, de modo que sea posible decir que la interpretación da una expresión más clara a lo que sólo está implícito en el *explicandum*. La tercera condición, a saber, que el sentido debe ser sentido para un sujeto, se cumple evidentemente en este caso, aunque la identidad de ese sujeto no es en modo alguno una cuestión fácil de dilucidar, como veremos más adelante.

Todo lo expuesto debería bastar para mostrar la licitud, *prima facie*, de sostener que los hombres y sus acciones son pasibles de una explicación de tipo hermenéutico. En consecuencia, existen algunos motivos para plantear la cuestión y poner en tela de juicio la orientación epistemológica que

pretende excluir la interpretación de las ciencias del hombre. Es preciso decir mucho más para poner de relieve las implicaciones de las ciencias hermenéuticas del hombre. Pero antes de dedicarnos a ello, un par de ejemplos tomados de un campo específico, el de la política, tal vez contribuyan a aclarar la cuestión.

II

1

También en política el objetivo de una ciencia verificable ha llevado a concentrarse en rasgos supuestamente susceptibles de identificarse con abstracción del hecho de que comprendamos o no la significación experiencial. Se presume que esas identificaciones de los datos en bruto —démosles esa denominación— nos permiten romper el círculo hermenéutico y fundar sin ambages nuestra ciencia en un procedimiento de verificación que satisface las exigencias de la tradición empirista.

Pero en política, la búsqueda de esos datos en bruto no ha llegado a los extremos que tiene en psicología, en la cual muchos consideraron que el objeto de la ciencia es el comportamiento como «movimiento incoloro» o con propiedades reconocibles por máquinas. Las ciencias políticas han tendido a detenerse en algo menos básico pero cuya identificación —así se cree— no puede ser cuestionada mediante la propuesta de otra interpretación o lectura de los datos involucrados. La retórica de los politólogos alude a ello como «comportamiento», aunque este no tiene la calidad elemental de su homónimo psicológico.

El comportamiento político incluye lo que de ordinario llamaríamos acciones, pero en su caso se las supone identificables con datos en bruto. ¿Cómo puede ser así? Bien, las acciones suelen describirse en términos del objetivo o estado final alcanzado. Pero los objetivos de ciertas acciones pueden especificarse en función de lo que sería lícito considerar datos en bruto; algunas de ellas, por ejemplo, tienen estados finales materiales, como guardar el auto en el garaje o esca-

lar una montaña. Los estados finales de otras están estrechamente ligados por reglas institucionales a algún movimiento físico inconfundible; así, cuando levanto la mano en el momento oportuno durante una reunión, voto por una moción. Las únicas preguntas que podemos hacer sobre las acciones correspondientes, dados esos movimientos o la realización de aquellos estados finales, inquieren si el agente es consciente de lo que hace, si actúa efectivamente y no tiene un mero comportamiento reflejo, si conoce la significación institucional de su proceder, etc. En general, cualquier inquietud de este tipo revela ser bastante artificial en los contextos de interés de los politólogos, y cuando surge es posible disiparla mediante recursos relativamente simples; por ejemplo, puede preguntarse al sujeto: ¿su intención era votar a favor de la moción?

Por consiguiente, parecería que hay acciones que pueden identificarse sin temor a una disputa interpretativa, y esto es el fundamento de la categoría del «comportamiento político». Así, hay algunos actos de evidente relevancia política que pueden especificarse en términos físicos, como matar, lanzar tanques a las calles, detener a personas y encerrarlas en celdas; y hay una enorme gama de otros actos que, a partir de movimientos materiales, pueden especificarse en el marco de reglas institucionales, como votar. Esos actos pueden ser el objeto de una ciencia de la política en condiciones de satisfacer las rigurosas exigencias de la verificación. El segundo grupo, en particular, ha proporcionado materia de estudio en décadas recientes, muy en especial en el caso de los estudios electorales.

Pero una ciencia de la política limitada a esos actos sería, desde luego, demasiado restringida. Pues en otro nivel dichas acciones también tienen para los agentes una significación que no se agota en las descripciones de datos en bruto y a menudo es crucial para entender por qué se realizan. Así, al votar por la moción A también salvo el honor de mi partido, defiendo el valor de la libertad de expresión, reivindico la moralidad pública o evito el derrumbe de la civilización. Los agentes hablan en esos términos de la motivación de gran parte de sus acciones políticas, y cuesta concebir una ciencia de la política que se abstenga de abordar esta cuestión.

La ciencia política comportamental la aborda tomando las significaciones implicadas en la acción como datos sobre los agentes, sus creencias, sus reacciones afectivas, sus «valores», según el término de uso tan frecuente. Puesto que puede estimarse verificable, tal como lo son los datos en bruto, el hecho de que los hombres coincidan en suscribir o no cierta sucesión de palabras (expresivas de una creencia, por ejemplo), exhiban una reacción positiva o negativa ante ciertos acontecimientos o símbolos o concuerden o no con la proposición de que tal o cual acto es bueno o malo. De tal modo, podemos llegar a las significaciones simplemente como otra forma de datos en bruto, a través de las técnicas de la encuesta de opinión y el análisis de contenidos.

De inmediato salta a la mente una objeción. Si tratamos de abordar las significaciones que dan forma a la acción política, cierta perspicacia interpretativa será sin duda indispensable. Digamos que tratamos de entender las metas y valores de un grupo determinado o comprender su visión de la organización política. Podríamos intentar explorar el tema mediante un cuestionario que preguntara a sus miembros si aceptan o rechazan una serie de proposiciones, calculadas para expresar diferentes metas, valoraciones y creencias. Pero ¿cómo diseñamos el cuestionario? ¿Cómo escogemos esas proposiciones? Para ello, nos apoyamos en nuestra comprensión de las metas, los valores y la visión en cuestión. Pero esa comprensión puede ser puesta en tela de juicio, lo cual implica cuestionar *a posteriori* la significación de nuestros resultados. Tal vez los datos obtenidos por nuestro estudio, la compilación de los porcentajes de acuerdo y desacuerdo con las proposiciones planteadas, sean irrelevantes y carezcan de significación para entender a los agentes o la comunidad política de marras. Los críticos de las ciencias políticas predominantes —y de todas las ciencias sociales, en realidad— suelen plantear este tipo de censuras.

Los partidarios de la corriente dominante responden con una jugada típica del empirismo lógico: distinguen el proceso de descubrimiento de la lógica de verificación. Lo que nos permite elaborar el cuestionario que explorará las actitudes de la gente con respecto a las significaciones es, por supuesto, nuestra comprensión de estas. Y la disputa interpretativa sobre ellas es, desde luego, potencialmente interminable; en este nivel no hay datos en bruto y cada afirmación

puede ser cuestionada por una interpretación rival. Pero esto no tiene nada que ver con una ciencia verificable. Lo que se verifica con firmeza es el conjunto de correlaciones entre, pongamos por caso, la aceptación de ciertas proposiciones y cierto comportamiento. Descubrimos, por ejemplo, que las personas políticamente activas (aspecto definido por su participación en un conjunto determinado de instituciones) son más susceptibles de aceptar ciertos agregados de proposiciones que al parecer expresan los valores subyacentes al sistema.[6] Este descubrimiento es una correlación sólidamente verificada, cualquiera sea nuestra opinión sobre el razonamiento o las meras corazonadas que contribuyeron al diseño de la investigación que lo estableció. Como cuerpo de conocimiento, las ciencias políticas están constituidas por esas correlaciones; no asignan un valor de verdad al razonamiento o la intuición que les sirven de base. Un buen olfato interpretativo puede ser útil a fin de dar con las correlaciones adecuadas para someter a prueba, pero la ciencia nunca es convocada a arbitrar las disputas entre interpretaciones.

Así, además de los actos explícitos definibles física o institucionalmente, la categoría del comportamiento político puede incluir la aceptación o el rechazo de fórmulas verbales, la aparición o no de estas en el discurso, o expresiones de aprobación o repulsa de ciertos acontecimientos o medidas, tal como se observan en el comportamiento definido desde un punto de vista institucional (por ejemplo, la concurrencia a una manifestación).

Ahora bien, esta noción de comportamiento político puede dar motivo a una serie de objeciones; hay muchas maneras de preguntarse si es realmente independiente de toda interpretación. Me gustaría hacerlo, sin embargo, desde otra perspectiva. Una de las características básicas de este tipo de ciencia social es que reconstruye la realidad de conformidad con ciertos principios categoriales. Estos admiten una realidad social intersubjetiva que está compuesta de datos en bruto, actos y estructuras identificables, y ciertas instituciones, procedimientos y acciones. Esa ciencia social hace lugar a las creencias, las reacciones afectivas y los jui-

[6] Véase H. McClosky, «Consensus and ideology in American politics», *American Political Science Review*, 5(58), 1964, págs. 361-82.

cios de valor como propiedades psicológicas de los individuos, y también a las correlaciones entre estos dos órdenes de realidad: por ejemplo, el hecho de que ciertas creencias vayan de la mano con ciertos actos, ciertos valores con ciertas instituciones, etcétera.

Para decirlo de otro modo, lo objetivamente (intersubjetivamente) real es identificable con los datos en bruto. La realidad social *es* eso. Descripta en términos de su significación para los actores, de manera tal que puedan surgir disputas interpretativas imposibles de zanjar mediante los datos en bruto (por ejemplo, ¿la gente se amotina para conseguir una audiencia o reparar una humillación, lo hace movida por el furor ciego o porque recupera un sentido de dignidad en la insurrección?), la realidad social recibe una realidad subjetiva, esto es, los individuos hacen o tienen ciertas creencias, reacciones afectivas y juicios de valor sobre o en relación con ella. Dichas creencias o reacciones pueden tener efecto sobre esta realidad, y el hecho de que se sostenga tal o cual creencia es un dato de la realidad social objetiva. Pero la realidad social que es objeto de esas actitudes, creencias y reacciones sólo puede estar constituida por datos en bruto. De tal manera, cualquier descripción de la realidad en términos de significaciones que esté expuesta al cuestionamiento interpretativo sólo tiene cabida en este discurso científico si, por así decirlo, se pone entre comillas y se atribuye a los individuos como si se tratara de su opinión, creencia, actitud. La adopción de esa opinión, creencia, etc., se considera como un dato en bruto, pues se redefine como la respuesta dada por el individuo a un cuestionario.

Este aspecto de la realidad social que concierne a sus significaciones para los agentes ha sido abordado de diversas maneras, pero en los últimos tiempos se ha hablado de él en términos de cultura política. Ahora bien, el modo de definirlo y estudiarlo ilustra a las claras los principios categoriales antes mencionados. Por ejemplo, Almond y Powell se refieren a la cultura política como la «dimensión psicológica del sistema político».[7] Más adelante agregan: «La cultura política es el modelo de las actitudes y orientaciones individua-

[7] G. A. Almond y G. Bingham Powell, *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston y Toronto: Little, Brown, 1966, pág. 23 [*Política comparada. Una concepción evolutiva*, Buenos Aires: Paidós, 1972].

les hacia la política entre los miembros de un sistema político. Es el dominio subjetivo que sirve de base a las acciones políticas y les da significación».[8] Los autores prosiguen distinguiendo tres tipos diferentes de orientaciones: cognitiva (conocimiento y creencias), afectiva (sentimientos) y valorativa (juicios y opiniones).

Desde el punto de vista de la epistemología empirista, este conjunto de principios categoriales no excluye nada. Se ocupa tanto de la realidad como de las significaciones que esta tiene para los actores. Pero no puede, de hecho, dar cabida a las significaciones intersubjetivas, es decir, no puede admitir la validez de descripciones de la realidad social en términos de significaciones y, por consiguiente, no como datos en bruto, que no estén entre comillas ni se atribuyan como opinión, actitud, etc., a uno o más individuos. Me gustaría cuestionar esa exclusión, en nombre de otro conjunto de principios categoriales inspirados por una epistemología muy distinta.

2

Antes hablamos de la identificación de los actos como datos en bruto por medio de reglas institucionales. Así, una cruz puesta junto al nombre de alguien en una papeleta y la introducción de esta en una caja equivalen, en el contexto adecuado, a votar por esa persona; el abandono de la habitación, la enunciación o la escritura de cierta sucesión de palabras, se entienden como una ruptura de las negociaciones; la inclusión de nuestro nombre en un pedazo de papel implica la firma de un petitorio, y así sucesivamente. Pero lo que vale la pena observar es el fundamento de esta serie de identificaciones, que son la aplicación de un lenguaje de la vida social, un lenguaje que marca distinciones entre diferentes actos, relaciones y estructuras sociales posibles. ¿Cuál es la base de ese lenguaje?

Consideremos el ejemplo recién mencionado de la ruptura de las negociaciones. El lenguaje de nuestra sociedad reconoce estados o acciones como los siguientes: entablar negociaciones, romper negociaciones, ofrecerse a negociar,

[8] *Ibid.*, pág. 50.

negociar de buena (o mala) fe, concluir una negociación, hacer una nueva oferta, etc. Con otro léxico más contaminado de jerga, se dirá que el «espacio» semántico de este campo de actividad social se recorta de cierta manera, mediante un conjunto determinado de distinciones señaladas por nuestro vocabulario, y la forma y naturaleza de estas constituyen la naturaleza de nuestro lenguaje en ese dominio. En nuestra sociedad esas distinciones se aplican con mayor o menor formalismo en distintos contextos.

Pero esto, desde luego, no es válido para todas las sociedades. Todo nuestro concepto de negociación está ligado, por ejemplo, a la distinta identidad y autonomía de las partes y la naturaleza voluntaria de sus relaciones; es un concepto muy contractual. Otras sociedades, en cambio, no tienen esa concepción. Se dice que el fundamento de la vida social en la aldea tradicional japonesa era una vigorosa forma de consenso que asignaba un alto valor a la unanimidad de las decisiones.[9] El consenso se consideraba roto si dos sectores claramente diferenciados se separaban en procura de metas opuestas e intentaban derrotar a sus adversarios con el voto o trataban de obligarlos a suscribir un acuerdo en los términos más favorables para sí mismos. Las discusiones y algún tipo de ajuste de las diferencias son inevitables. Pero nuestra idea de la negociación, que supone la existencia de partes autónomas distintas en relación voluntaria, no tiene cabida aquí; y tampoco la tiene una serie de distinciones, como la apertura y el abandono de las negociaciones o la negociación de buena fe (es decir, con la genuina intención de alcanzar un acuerdo).

Ahora bien, la diferencia entre nuestra sociedad y una sociedad del tipo recién descripto no podría expresarse de manera adecuada si dijéramos que tenemos un vocabulario para caracterizar la negociación del cual ellos carecen. Podríamos decir, por ejemplo, que contamos con un vocabulario para describir el cielo que ellos no tienen, a saber, el de la mecánica newtoniana, pues en este caso se supone que viven bajo el mismo cielo que nosotros, pero lo entienden de

[9] Véase Thomas C. Smith, *The Agrarian Origins of Modern Japan*, Stanford: Stanford University Press, 1959, capítulo 5 [*Los orígenes agrarios en el Japón moderno*, México: Pax, 1964]. Este tipo de consenso también se encuentra en otras sociedades tradicionales. Véase, por ejemplo, el sistema *desa* de la aldea indonesia.

otra manera. No es cierto, en cambio, que tienen el mismo tipo de negociación que nosotros. La palabra, o cualquier término de su lenguaje que traduzcamos como «negociación», debe tener una explicación completamente diferente, indicada por las distinciones permitidas por su vocabulario, en contraste con las indicadas por el nuestro. Pero esa explicación diferente no implica sólo una diferencia de vocabulario, sino también de realidad social.

Tal vez esta sea, empero, una manera engañosa de exponer la diferencia. Pues podría dar a entender que hay una realidad social susceptible de descubrirse en cada sociedad y presuntamente capaz de existir con completa independencia del vocabulario de esta o, en rigor, de cualquier vocabulario, así como el cielo existe al margen de que los hombres lo teoricen o no. Ahora bien, las cosas no suceden de ese modo. En este caso, las realidades son prácticas y no es posible identificarlas si las abstraemos del lenguaje que utilizamos para describirlas, invocarlas o darles entidad. El hecho de que la práctica de la negociación nos permita distinguir la negociación de buena o mala fe o la apertura y la ruptura de las negociaciones presupone que nuestros actos y nuestra situación tienen para nosotros una descripción determinada: por ejemplo, que somos partes distintas dispuestas a entablar voluntariamente una relación. Pero sólo podemos describirlos así si esto se expresa de alguna manera en nuestro vocabulario de la práctica; si no en nuestras descripciones de las prácticas (porque tal vez no seamos todavía conscientes de algunas de las distinciones importantes), sí al menos en el lenguaje apropiado para llevarlas adelante. (De tal modo, el lenguaje que marca una distinción entre actos o contextos públicos y privados puede existir aun cuando esos términos o sus equivalentes no formen parte de él, pues la distinción se indicará mediante el diferente lenguaje apropiado en uno y otro contexto, se trate de una diferencia de estilo o un dialecto, y aunque ninguna expresión descriptiva específica designe la distinción.)

En la situación planteada aquí, el vocabulario de una dimensión social dada se funda en la forma de la práctica social correspondiente a ella; esto es, el vocabulario no tendría sentido ni podría aplicarse sensatamente si ese conjunto de prácticas no prevaleciera. No obstante, estas no podrían existir, a su vez, sin el predominio de ese u otro vocabulario

relacionado. No hay en este caso una mera dependencia unilateral. Si lo preferimos, podemos hablar de dependencia mutua, pero en los hechos esto indica la artificialidad de la distinción entre la realidad social y el lenguaje que la describe. El lenguaje es constitutivo de la realidad, es esencial para que ella sea tal como es. Separarlos y distinguirlos como hacemos, legítimamente, con el cielo y nuestras teorías acerca de él, implica pasar definitivamente por alto lo esencial.

Entre otros, John Searle ha explorado no hace mucho este tipo de relación a través de su concepto de regla constitutiva. Como señala este autor,[10] de ordinario se nos induce a creer que las reglas se aplican a un comportamiento que estaría a nuestro alcance al margen de que ellas existieran o no. Algunas reglas tienen esa característica y son reguladoras como los mandamientos: no ambiciones los bienes de otro. Pero hay otras, por ejemplo las que rigen los movimientos de la reina en el ajedrez, que no son separables. Si las suspendiéramos o imagináramos una situación en la cual aún no se hubiesen sancionado, el conjunto del comportamiento en cuestión, en este caso el juego del ajedrez, no existiría. Seguiría existiendo, por supuesto, la actividad consistente en mover una pieza de madera sobre un tablero constituido por sesenta y cuatro cuadrados, pero ya no se trataría de ajedrez. Las reglas de este tipo son reglas constitutivas. En contraste, una vez más, hay otras reglas del ajedrez, como la de decir «compongo» cuando uno toca una pieza sin intención de jugarla, que son claramente reguladoras.[11]

Aspiro a que esta noción de constitución se extienda más allá del dominio del comportamiento gobernado por reglas. Por eso sugiero una palabra más vaga, «práctica». Aun en un ámbito donde no existen reglas definidas con claridad, hay distinciones entre diferentes clases de comportamiento, de manera tal que una de ellas se considera la forma apropiada para una acción o contexto, y otra para otra acción o contexto. Por ejemplo, hacer o decir ciertas cosas equivale a romper las negociaciones, y hacer o decir otras implica pre-

[10] J. Searle, *Speech Acts*, *op. cit.*, págs. 33-42.

[11] Véase el análisis de Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Nueva York: Scribner, 1969, págs. 21-31.

sentar una nueva oferta. Pero así como hay reglas constitutivas —esto es, reglas tales que el comportamiento que gobiernan no podría existir sin ellas, y que en este sentido son inseparables de él—, sugiero que también hay distinciones constitutivas, gamas constitutivas de lenguaje que son igualmente inseparables, en cuanto ciertas prácticas no pueden existir sin ellas.

Podemos invertir esta relación y decir que todas las instituciones y prácticas en las cuales vivimos están constituidas por ciertas distinciones y, por lo tanto, cierto lenguaje que es, entonces, esencial a ellas. Consideremos el voto, una práctica central para gran cantidad de instituciones en una sociedad democrática. En ella, lo esencial es que se llegue a alguna decisión o veredicto (la elección de un hombre, la sanción de una medida) mediante algún criterio de preponderancia (mayoría simple, mayoría de dos tercios o lo que fuere) sobre la base de un conjunto de microelecciones (los votos de los ciudadanos, parlamentarios, delegados). Si no se asocia una significación de ese tipo a nuestro comportamiento, ninguna marca y conteo de pedazos de papel, ninguna mano levantada y ninguna llave movida desde una banca equivaldrán a votar. De ello se deduce que la institución del voto debe ser tal que puedan aplicarse ciertas distinciones: por ejemplo, la existente entre la elección de una persona y su derrota electoral, entre la sanción de una medida y su rechazo o entre un voto válido y un voto inválido, que a su vez exige distinguir entre una elección genuina y una elección obligada o fraudulenta. Puesto que, por alejados que estemos de la noción rousseauniana de que cada hombre decide con plena autonomía, la institución misma del voto requiere que quienes están autorizados a votar elijan de una manera u otra. Para que haya voto en un sentido reconociblemente similar al nuestro, debe haber en las autointerpretaciones de los hombres una distinción entre autonomía y elección forzada.

Esto quiere decir que la actividad consistente en marcar y contar papeles debe implicar descripciones intencionales pertenecientes a cierta categoría para que podamos coincidir en llamarla voto, así como las interacciones de dos hombres o grupos deben implicar descripciones de cierto tipo para poder darles el nombre de negociación. En otras palabras, el hecho de que una práctica sea voto o negociación tie-

ne que ver en parte con el vocabulario que una sociedad considera apropiado para dedicarse a ella o describirla.

Por lo tanto, en estas prácticas está implícita cierta concepción del agente y su relación con los otros y con la sociedad. En lo concerniente a la negociación dentro de nuestra sociedad, vimos que requiere imaginar que las partes, en algún sentido, son autónomas y entablan relaciones voluntarias. Y esta imagen entraña algunas normas implícitas, como la de la buena fe antes mencionada, o una norma de racionalidad, a saber, que el acuerdo es una de nuestras metas en la medida de lo posible, o la norma de la libertad constante de acción, también dentro de lo posible. Aquellas prácticas exigen que nuestras acciones y relaciones se vean a la luz de esa imagen y las normas concomitantes: buena fe, autonomía y racionalidad. Pero no en todas las sociedades los hombres se ven a sí mismos de ese modo ni entienden estas normas. No en todas ellas atesoran la experiencia de la autonomía tal como nosotros la conocemos, el sentido de la acción racional y las satisfacciones resultantes. La significación de estos términos es opaca para ellos porque tienen otra estructura de significación experiencial a su disposición.

Podemos considerar que la diferencia entre nuestra sociedad y la versión simplificada de la aldea japonesa tradicional consiste en esto: la gama de significaciones a disposición de los miembros de ambas sociedades es muy diferente. Pero no se trata aquí de una significación subjetiva que se ajuste a la grilla categorial de la ciencia política comportamental sino, antes bien, de significaciones intersubjetivas. Lo que ocurre no es únicamente que todos o casi todos los integrantes de nuestra sociedad tienen un conjunto dado de ideas en la cabeza y adhieren a un conjunto dado de metas. Las significaciones y normas implícitas en esas prácticas no sólo están en la mente de los actores sino en las propias prácticas, que no pueden concebirse como una serie de acciones individuales y, en cambio, son en esencia modos de relación social, de acción mutua.

Los actores pueden tener toda clase de creencias y actitudes que es lícito suponer individuales, aun cuando otros las compartan; pueden adherir a ciertas metas políticas o ciertas formas de teoría sobre la comunidad política, o mostrar resentimiento contra algunas cosas, etc. Llevan esas

creencias y actitudes a la mesa de negociaciones y se esfuerzan por satisfacerlas. Pero lo que no llevan a ella es el conjunto de ideas y normas constitutivas de las negociaciones mismas. Estas deben ser propiedad común de la sociedad, y sólo así alguien podrá contemplar la posibilidad de entablar negociaciones o no. En consecuencia, no son significaciones subjetivas, la propiedad de una o algunas personas, sino significaciones intersubjetivas, constitutivas de la matriz social en la cual los individuos están situados y actúan.

Con frecuencia, los politólogos abordan las significaciones intersubjetivas que son el marco de la acción social bajo la rúbrica del «consenso». Con esto se alude a una convergencia de creencias o actitudes con respecto a ciertos temas básicos. Pero son dos cosas diferentes. Haya o no consenso, la condición en ambos casos es una serie determinada de términos comunes de referencia. Una sociedad en la que esto faltara no sería una sociedad en el sentido habitual de la palabra, sino varias. Tal vez algunos estados multirraciales o multitribales se acercan a este límite. Algunos estados multinacionales están acosados por constantes divergencias de propósitos, por ejemplo mi propio país, Canadá. Pero el consenso como convergencia de creencias o valores no es lo contrario de este tipo de diversidad fundamental. Antes bien, lo opuesto de la diversidad es un alto grado de significaciones intersubjetivas. Y esto puede ir de la mano con una división profunda. En rigor, las significaciones intersubjetivas son una condición de cierto tipo de división muy profunda, como la que fue visible en la Reforma o en la Guerra de Secesión norteamericana, o en las escisiones de los partidos de izquierda, en los cuales la disputa alcanza un tono febril justamente porque cada bando puede comprender al otro a la perfección.

En otras palabras, la convergencia de creencias o actitudes o su ausencia presuponen un lenguaje común en el cual pueden formularse esas creencias y oponerse esas formulaciones. En cualquier sociedad, gran parte de ese lenguaje común está enraizado en sus instituciones y prácticas y las constituye. Integra las significaciones intersubjetivas. Para expresarlo de otra manera, al margen de la cuestión del grado de convergencia de las creencias de la población, se plantea un interrogante sobre la extensión de su lenguaje común para referirse a la realidad social y política, en el cual

se expresan esas creencias. Esta segunda cuestión no puede reducirse a la primera; la significación intersubjetiva no tiene que ver con creencias o valores convergentes. Cuando hablamos de consenso hablamos de creencias y valores que podrían ser propiedad de una sola persona, de muchas o de todas; pero las significaciones intersubjetivas no podrían ser propiedad de uno solo porque tienen sus raíces en la práctica social.

Tal vez podamos comprenderlo si consideramos la situación en la cual las ideas y normas subyacentes a una práctica son propiedad de personas aisladas. Esto es lo que sucede cuando individuos aislados de una sociedad interiorizan las nociones y valores de otra; un ejemplo es el de los niños en las escuelas misioneras. Aquí tenemos una situación totalmente diferente. Ahora *hablamos realmente* de creencias y actitudes subjetivas. Las ideas son abstractas, meros «ideales» sociales, mientras que en la sociedad de origen esas ideas y normas están arraigadas en sus relaciones sociales y sus miembros pueden formular opiniones e ideales basados en ellas.

Podemos ver este aspecto en relación con el ejemplo que hemos utilizado en toda la sección, el de las negociaciones. Un sector creciente de la juventud moderna lanza intensos ataques contra la visión de una sociedad basada en la negociación, así como contra las normas de racionalidad y la definición de la autonomía que la acompañan. Hay aquí un fracaso dramático del «consenso». Pero esta división se produce en el marco de una significación intersubjetiva, la práctica social de la negociación tal como se vive en nuestra sociedad. El rechazo no tendría el áspero cariz que tiene si lo rechazado no se entendiera en común, porque forma parte de una práctica social que, a causa de su ubicuidad en la sociedad, nos parece muy difícil de evitar. Al mismo tiempo, hay una búsqueda de otras formas que aún tienen la cualidad «abstracta» de ideales subjetivos por no estar enraizados en la práctica; por eso la rebelión parece tan «irreal» e irracional a quienes la ven desde afuera.

3

Las significaciones intersubjetivas, modos de experimentar la acción en la sociedad que se expresan en el lenguaje y las descripciones constitutivas de las instituciones y prácticas, no encajan en la grilla categorial de las ciencias políticas predominantes. Estas sólo admiten una realidad intersubjetiva que es identificable con los datos en bruto. Pero las prácticas e instituciones sociales que son constituidas en parte por ciertas maneras de hablar de ellas no son identificables en ese sentido. Debemos entender el lenguaje y las significaciones subyacentes que las constituyen.

Una vez que aceptamos un conjunto determinado de instituciones o prácticas como nuestro punto de partida y no como objetos de un mayor cuestionamiento, podemos admitir que es fácil tomar como dato en bruto la consideración de que ciertos actos se producen o ciertos estados son válidos dentro del campo semántico de esas prácticas; por ejemplo, que alguien ha votado a los liberales o firmado un petitorio. A continuación, pueden correlacionarse algunas significaciones subjetivas —creencias, actitudes, etc.— con este comportamiento o su falta. Pero esto significa una renuncia al intento de definir con mayor exactitud qué son esas prácticas e instituciones y cuáles son las significaciones que requieren y por lo tanto sostienen. Pues esas significaciones no entran en la grilla; no son creencias o valores subjetivos, sino constituyentes de la realidad social. Para llegar a ellas debemos abandonar la premisa básica de que la realidad social está compuesta exclusivamente de datos en bruto. En efecto, cualquier caracterización de las significaciones subyacentes a esas prácticas está expuesta al cuestionamiento de quien proponga una interpretación alternativa. El concepto de datos en bruto implica justamente la negación de ello. Es preciso admitir que la realidad social intersubjetiva debe definirse parcialmente en términos de significaciones y que estas, en cuanto subjetivas, no sólo mantienen una interacción causal con una realidad social compuesta de datos en bruto, sino que, por ser intersubjetivas, son constitutivas de esa realidad.

Hemos hablado aquí de significación intersubjetiva. Antes contrapuse la cuestión de la significación intersubjetiva a la del consenso como convergencia de opiniones. Pero hay

otro tipo de significación no subjetiva que a menudo también se analiza de manera inadecuada bajo el encabezado del «consenso». En una sociedad con una sólida red de significaciones intersubjetivas, puede haber un conjunto más o menos importante de significaciones comunes. Entiendo por ello ideas sobre lo que es relevante, no sólo compartidas porque todo el mundo las tiene, sino también comunes por pertenecer al mundo común de referencia. Así, en nuestra sociedad casi todos pueden compartir una sensibilidad a cierto tipo de belleza femenina, pero no se trata necesariamente de una significación común. Es posible que nadie la conozca, con excepción, tal vez, de los investigadores de mercado, que apelan a ella en sus publicidades. Pero la supervivencia de una identidad nacional como francófonos es una significación común de los quebequeses, pues no sólo es compartida y se sabe que lo es, sino que su naturaleza de aspiración común es uno de los puntos de referencia compartidos de todos los debates y comunicaciones, y toda la vida pública de la sociedad.

Podemos hablar de creencias y aspiraciones compartidas cuando hay una convergencia entre las creencias y aspiraciones subjetivas de muchos individuos. Pero la significación de una aspiración, una creencia o una celebración compartida no sólo consiste en ser compartida sino en formar parte del mundo común de referencia. O, en otras palabras, su carácter compartido es un acto colectivo, una conciencia que se sostiene en común, mientras que cada uno de nosotros coparticipa por su propia cuenta, por así decirlo, aun cuando sufra la influencia de los otros.

Las significaciones comunes son el fundamento de la comunidad. La significación intersubjetiva da a un pueblo un lenguaje común para hablar de la realidad social y una comprensión común de ciertas normas, pero sólo en virtud de las significaciones compartidas este mundo común de referencia contiene acciones, celebraciones y sentimientos comunes relevantes. Estos son objetos del mundo que todos comparten. Y eso es lo que construye una comunidad.

Insistamos: no podemos entender realmente este fenómeno mediante la definición habitual del consenso como convergencia de opiniones y valores. Pues lo que está en juego aquí es algo más que la convergencia. Esta se da cuando compartimos nuestros valores. Pero las significaciones co-

munes exigen que ese valor compartido forme parte del mundo común, que la coparticipación misma se comparta. También podríamos decir, sin embargo, que las significaciones comunes son muy distintas del consenso, porque pueden subsistir con un alto grado de división; es lo que sucede cuando diferentes grupos de una sociedad llegan a vivir y entender de diferente manera una significación común. Esta sigue siéndolo, porque hay un punto de referencia que es el propósito, la aspiración, la celebración común. Así son, por ejemplo, el modo norteamericano de vida o la libertad tal como los entienden los estadounidenses. Pero distintos grupos articulan de diferente manera esa significación común. Esa es la base de las luchas más amargas en una sociedad, y también lo que presenciamos hoy en Estados Unidos. Tal vez podríamos decir que una significación común es muy a menudo la causa de la más enconada falta de consenso. En consecuencia, no debe confundírsela con la convergencia de opiniones, valores o actitudes.

Desde luego, las significaciones comunes y las significaciones intersubjetivas están estrechamente ligadas. Para que haya significaciones comunes debe haber una vigorosa red de significaciones intersubjetivas, y el resultado de la fuerza de las primeras es el desarrollo de una red más grande de las segundas cuando la gente vive en comunidad.

Por otro lado, cuando las significaciones comunes se marchitan, lo cual puede suceder por obra del tipo de disenso profundo antes descripto, los grupos tienden a desarrollarse por separado y forjar diferentes lenguajes de la realidad social, y por consiguiente a compartir menos significaciones intersubjetivas.

Para retomar el ejemplo anterior, en nuestra civilización ha habido una vigorosa significación común en torno de cierta visión de la sociedad libre en la cual la negociación tiene un lugar central. Esto contribuyó a arraigar la práctica social de la negociación que nos hace participar en esa significación intersubjetiva. Pero, como hemos visto, la significación común se enfrenta en nuestros días a un serio desafío. Si quienes la objetan lograran realmente construir una sociedad alternativa, se abriría una brecha entre los que permanecieran en la sociedad actual y los fundadores de la nueva.

Las significaciones comunes, así como las significaciones intersubjetivas, atraviesan la red de las ciencias sociales predominantes. No pueden encontrar lugar en sus categorías, pues no son un mero conjunto convergente de reacciones subjetivas, sino parte del mundo común. La ontología de las ciencias sociales predominantes carece de un concepto de significación que no sólo esté destinado al sujeto individual, sino a un sujeto que pueda ser tanto un «nosotros» como un «yo». La exclusión de la posibilidad de lo común se debe una vez más a la perniciosa influencia de la tradición epistemológica para la cual todo conocimiento debe reconstruirse sobre la base de las impresiones estampadas en el sujeto individual. Pero si nos liberamos del poder de estos prejuicios, advertiremos que se trata de una concepción muy inaceptable del desarrollo de la conciencia humana; somos conscientes del mundo a través de un «nosotros» antes de serlo a través de un «yo». Es preciso distinguir, por ende, entre lo que sólo se comparte en el sentido de que cada uno de nosotros lo posee en su mundo invidual, y lo que está en el mundo común. Sin embargo, la idea misma de algo que está en el mundo común, en contraste con lo que se encuentra en todos los mundos individuales, es totalmente opaca para la epistemología empirista. Por lo tanto, no tiene cabida en las ciencias sociales predominantes. Debemos estudiar ahora la consecuencia de ello.

III

1

Resumamos las páginas precedentes: una ciencia social que desee cumplir las exigencias de la tradición empirista debe tratar naturalmente de reconstruir la realidad social como si sólo estuviera compuesta de datos en bruto. Esos datos son los actos de la gente (comportamiento), tal como se identifican, al parecer, más allá de cualquier interpretación, a través de las descripciones físicas o de las descripciones claramente definidas por instituciones y prácticas; en segundo lugar, dichos datos incluyen la realidad subjeti-

va de las creencias, actitudes y valores de los individuos, atestiguados por sus respuestas a ciertas expresiones verbales o, en algunos casos, por su comportamiento no verbal manifiesto.

Este punto de vista excluye la consideración de que la realidad social está caracterizada por las significaciones intersubjetivas y las significaciones comunes. Desecha, por ejemplo, un intento de entender nuestra civilización, en la cual la negociación desempeña un papel tan importante en los hechos y en las justificaciones teóricas, mediante la exploración de las autodefiniciones del agente, el otro y la relación social que ellas encarnan. Esas definiciones, concernientes a la significación que tienen para los agentes sus propias acciones y las de otros, y las relaciones sociales en que se inscriben, no registran en modo alguno los datos en bruto, en el sentido dado a la expresión en este argumento; es decir, no están protegidas en ningún aspecto de los cuestionamientos de quienes impugnen nuestras interpretaciones de esas significaciones.

Así, anteriormente traté de esbozar la visión implícita en la práctica de la negociación con referencia a ciertas nociones de autonomía y racionalidad. Pero esta lectura será, sin duda, cuestionada por quienes tienen diferentes concepciones fundamentales del hombre y la motivación y la condición humanas; e incluso por quienes juzgan de mayor importancia otros rasgos de nuestra situación actual. Si deseamos evitar estas disputas y disponer de una ciencia fundada en la verificación tal como la entienden los empiristas lógicos, debemos eludir por completo ese nivel de estudio y confiar en manejarnos con la correlación de los comportamiento identificables como datos en bruto.

Un argumento similar vale para la distinción entre significaciones comunes y significaciones subjetivas compartidas. Podremos confiar en identificar las significaciones subjetivas de los individuos si las consideramos en el sentido de que en el asentimiento o disentimiento de la gente a las fórmulas verbales o su comportamiento identificable como dato en bruto hay criterios adecuados para ellas. Pero una vez que damos cabida a la distinción entre las significaciones subjetivas que son ampliamente compartidas y las auténticas significaciones comunes, ya no podemos manejarnos con la identificación de datos en bruto. Estamos en un ámbi-

to en el cual quienes hacen otra lectura pueden impugnar nuestras definiciones.

Los representantes de la corriente predominante de las ciencias sociales han optado tan profundamente por la concepción empirista del conocimiento y la ciencia que deben aceptar de manera inevitable el modelo de verificación de las ciencias políticas y los principios categoriales que implica. A su vez, esto entraña la exclusión de un estudio de nuestra civilización en términos de sus significaciones intersubjetivas y comunes. Y como consecuencia, todo este campo de la investigación se torna invisible.

Según la concepción predominante, por lo tanto, las diferentes prácticas e instituciones de distintas sociedades no se relacionan con diferentes grupos de significaciones intersubjetivas o comunes; antes bien, deberíamos estar en condiciones de distinguirlas por diferentes grupos de «comportamientos» y/o significaciones subjetivas. De acuerdo con este punto de vista, la comparación entre sociedades exige la elaboración de un vocabulario universal del comportamiento que nos permita presentar las diferentes formas y prácticas de distintas sociedades en la misma red conceptual.

Ahora bien, las ciencias políticas de la actualidad tratan con desdén el viejo intento de hacer política comparada a través de una comparación de las instituciones. En consonancia con ello, una reputada escuela de nuestros días trasladó la comparación a ciertas prácticas o clases muy generales de prácticas y propone comparar las sociedades según las diferentes maneras de implementarlas. Se trata de las «funciones» del influyente «enfoque evolutivo».[12] Sin embargo, resulta de una importancia epistemológica crucial que esas funciones se identifiquen con prescindencia de las significaciones intersubjetivas que son diferentes en diferentes sociedades; de lo contrario, no serán auténticamente universales o sólo lo serán en un sentido vago y poco esclarecedor, a saber, que el nombre de la función puede aplicarse en todas las sociedades pero con una significación variable, a menudo dentro de amplios límites. Así, lo mismo se «glosaría» de manera muy diferente en distintos conjuntos de prácticas y significaciones intersubjetivas. Los politólogos

[12] Véase G. Almond y G. B. Powell, *Comparative Politics*, *op. cit.*

de la corriente predominante ni siquiera intuyen la posibilidad de que esa universalidad no sea válida, porque ignoran la existencia de un nivel de descripción que define las significaciones intersubjetivas y están convencidos de que las funciones y las diversas estructuras que las desempeñan pueden identificarse en términos de datos comportamentales en bruto.

Sin embargo, el resultado de ignorar la diferencia de las significaciones intersubjetivas puede ser desastroso para una ciencia de la política comparada: se corre el riesgo de interpretar todas las otras sociedades con las categorías de la nuestra. Irónicamente, esto es lo que parece haber pasado con las ciencias políticas norteamericanas. Tras haber criticado con energía la vieja política comparada centrada en las instituciones a causa de su etnocentrismo (o su occidentalismo), propone entender la política de todas las sociedades en términos de funciones como, por ejemplo, la «articulación de intereses» y la «agregación de intereses», cuya definición muestra la fuerte influencia de la cultura de la negociación propia de nuestra civilización, pero cuya pertinencia en otros lugares dista de ser un hecho indudable. No sorprende, entonces, que el resultado sea una teoría del desarrollo político que sitúa la organización política atlantista en la cumbre de los logros políticos de la humanidad.

Mucho puede decirse en este ámbito de la política comparada (explorado de manera interesante por Alasdair MacIntyre).[13] Pero me gustaría ilustrar la significación de estos dos enfoques antagónicos en conexión con otro dominio problemático común de la política, la cuestión de la llamada «legitimidad».[14]

2

Es un hecho evidente, del que la política se ha ocupado al menos desde Platón, que algunas sociedades disfrutan de

[13] Véase A. MacIntyre, «How is a comparative science of politics possible?», en *Against the Self-Images of the Age*, Londres: Duckworth, 1971.

[14] El artículo de MacIntyre citado en la nota anterior también contiene una interesante discusión sobre la «legitimidad» desde un punto de vista diferente, aunque a mi juicio relacionado.

una cohesión más fácil y espontánea, menos apoyada en el uso de la fuerza que otras. La comprensión del fundamento de esta diferencia ha sido una importante cuestión de la teoría política, abordada, entre otros, por Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville.

Los politólogos contemporáneos pertenecientes a la corriente predominante la estudian sobre la base del concepto de «legitimidad». El uso de la palabra en este contexto es fácil de entender. Puede estimarse que las sociedades con una cohesión más espontánea gozan de un mayor sentido de la legitimidad entre sus miembros. Pero la aplicación del término ha cambiado. Al hablar de «legitimidad» discutimos la autoridad del estado o la organización política de la sociedad, su derecho a nuestra lealtad. Cualquiera sea la idea que nos hagamos de la legitimidad, sólo es posible atribuirla a una organización política a la luz de una serie de concepciones adicionales, por ejemplo, que proporciona libertad a los hombres, que emana de la voluntad de estos, que les garantiza el orden y el imperio de la ley o que se funda en la tradición o impone obediencia a causa de sus cualidades superiores. Todas estas concepciones se apoyan en definiciones de lo que es importante para los hombres en general o en alguna sociedad o circunstancias específicas, definiciones de significación paradigmática que no pueden identificarse como datos en bruto. Aun cuando alguno de estos términos pueda ser objeto de una «definición operacional» en función de dichos datos en bruto —un término como «libertad», por ejemplo, puede definirse a la manera de Hobbes, por la ausencia de restricciones jurídicas—, esa definición no contendrá toda la fuerza del vocablo, y en particular la razón por la cual puede considerárselo significativo para los hombres.

De acuerdo con el paradigma empirista, este último aspecto de la significación de esos términos se califica de «evaluativo» y se lo considera completamente heterogéneo con respecto al aspecto «descriptivo». Pero este análisis dista de estar sólidamente establecido; de hecho, no lo está más que el propio paradigma empirista del conocimiento, con el cual mantiene una estrecha ligazón. Un cuestionamiento de este paradigma en nombre de una ciencia hermenéutica es también un cuestionamiento de la distinción entre «descriptivo»

y «evaluativo» y toda la concepción de *Wertfreiheit** que la acompaña.

En todo caso, sea porque es «evaluativa» o porque sólo puede aplicarse en relación con definiciones de la significación, «legítima» no es una palabra susceptible de utilizarse en la descripción de la realidad social de acuerdo con la concepción de las ciencias sociales predominantes. Sólo es posible usarla para describir la significación subjetiva. Así, la ciencia no toma en consideración la legitimidad de una organización política de la sociedad sino las opiniones o sentimientos de sus integrantes en lo concerniente a esa legitimidad. Las diferencias entre distintas sociedades en cuanto a la cohesión espontánea y el sentido comunitario deben entenderse mediante correlaciones entre las creencias y sentimientos de sus miembros en la materia, por un lado, y la preponderancia de ciertos índices de estabilidad, identificables como datos en bruto, por otro.

Así, Robert Dahl habla en *Modern Political Analysis*[15] de los diferentes medios utilizados por los dirigentes políticos con el fin de ganar «acatamiento» para sus políticas. Cuanto más acatan los ciudadanos en virtud de las «recompensas y privaciones internas», menos necesitan los dirigentes utilizar «recompensas y privaciones externas». Pero si los ciudadanos creen que un gobierno es legítimo, su conciencia los obligará a obedecerlo; si desobedecen, sufrirán un castigo interno y el gobierno, en consecuencia, tendrá que apelar a menos recursos externos, incluida la fuerza.

La discusión de Seymour Lipset en *Political Man*[16] es menos cruda, pero se basa en las mismas ideas básicas, a saber, que la legitimidad definida como significación subjetiva está correlacionada con la estabilidad. «La legitimidad implica la capacidad del sistema de generar y mantener la creencia en que las instituciones políticas existentes son las más apropiadas para la sociedad».[17]

* Término de la teoría de la ciencia de Max Weber que significa independencia con respecto a los valores. [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

[15] R. Dahl, *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963, págs. 31-2 [*Análisis político moderno*, Barcelona: Fontanella, 1976].

[16] S. Lipset, *Political Man*, Garden City, Nueva York: Doubleday, 1963, capítulo 3 [*El hombre político. Las bases sociales de la política*, Madrid: Taurus, 1987].

[17] *Ibid.*, pág. 64.

Lipset se dedica a realizar un análisis de los determinantes de la estabilidad en las comunidades políticas modernas. En ese capítulo destaca dos determinantes importantes, la eficacia y la legitimidad. «La eficacia designa el desempeño real, el grado en que el sistema asegura las funciones básicas de gobierno, tal como las comprenden la mayoría de la población y grupos poderosos en su seno, como las grandes empresas o las fuerzas armadas».[18] Tenemos así un factor vinculado con la realidad objetiva, lo que el gobierno hace en concreto, mientras que el otro tiene que ver con las creencias y «valores» subjetivos. «En tanto la eficacia es primordialmente instrumental, la legitimidad es evaluativa».[19] Por lo tanto, el escenario se prepara desde el comienzo con una distinción entre la realidad social y lo que los hombres piensan y sienten a su respecto.

Para Lipset hay dos tipos de legitimidad que las sociedades modernas enfrentaron con mayor o menor eficacia. Una se refiere al estatus de las grandes instituciones conservadoras que pueden verse amenazadas por el desarrollo de las democracias industriales modernas. La segunda concierne al grado de acceso de todos los grupos políticos al sistema político. Así, en el primer encabezado, algunos grupos tradicionales como la aristocracia terrateniente y el clero fueron objeto de un duro tratamiento en una sociedad como Francia, y tras ello quedaron durante décadas al margen del sistema democrático; mientras que en Inglaterra las clases tradicionales fueron mejor tratadas, se mostraron dispuestas al compromiso y se integraron poco a poco al nuevo orden, que las transformó. En la segunda rúbrica, algunas sociedades lograron integrar pronto a la clase obrera o la burguesía al sistema político, mientras que otras las mantuvieron apartadas hasta épocas muy recientes y, por consiguiente, esas clases desarrollaron una profunda sensación de ajenidad con respecto al sistema, se inclinaron a la adopción de ideologías extremistas y contribuyeron en general a la inestabilidad. Uno de los determinantes del desempeño de la sociedad según estas dos rúbricas es si se vio obligada a enfrentar los diferentes conflictos del desarrollo democrático al mismo tiempo o por separado. Otro determinante importante de la legitimidad es la eficacia.

[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*

Esta concepción, que considera la estabilidad como el resultado, en parte, de las creencias sobre la legitimidad, parcialmente derivadas, por su lado, de la calidad del estatus, el bienestar y el acceso a la vida política de los diferentes grupos, parece a primera vista muy sensata y apta para ayudarnos a entender la historia de los últimos cien o doscientos años. Sin embargo, no da cabida a un estudio de las significaciones intersubjetivas y comunes que son constitutivas de la civilización moderna. Y es dudoso que podamos entender la cohesión de las sociedades modernas o su crisis actual si hacemos a un lado esas significaciones.

Consideremos la conquista de la obediencia de la clase obrera por parte de los nuevos regímenes industriales en los siglos XIX y XX. Esa conquista dista de ser exclusiva o al menos principalmente una cuestión de eficacia del régimen y de velocidad de integración de esta clase al sistema político. Al contrario, puede ser engañoso considerar el acceso a ese sistema como una variable independiente.

No se trata únicamente de que los historiadores nos invitan a menudo a explicar la cohesión de clases en determinados países en términos de otros factores, como la incidencia del metodismo en Inglaterra a principios del siglo XIX (Elie Halévy)[20] o la atracción del nacionalismo recién triunfante en Alemania. Estos factores podrían asimilarse a la grilla del científico social si se los clasificara como «ideologías» o «sistemas de valores» de amplia aceptación, o alguna otra concatenación de significaciones subjetivas del mismo tipo.

Sin embargo, la «ideología» más importante para explicar la cohesión de las sociedades democráticas industriales ha sido, tal vez, la de la sociedad del trabajo, la visión de la sociedad como una empresa productiva en gran escala, en la que funciones muy variadas se integran de manera interdependiente; una visión que asigna un papel primordial a las relaciones económicas, como ocurre no sólo en el marxismo (aunque en cierto sentido, las cosas no son realmente así en él) sino, sobre todo, en la tradición del utilitarismo clásico. De conformidad con esta perspectiva, hay una solidaridad fundamental entre todos los miembros de la sociedad que

[20] E. Halévy, *Histoire du peuple anglais au XIX^e siècle*, París: Hachette, 1913.

laboran (para utilizar el lenguaje de Arendt),[21] porque todos se dedican a producir lo que es indispensable para la vida y la felicidad en una interdependencia generalizada.

Esa es la «ideología» que con frecuencia presidió la integración de la clase obrera a las democracias industriales, en un principio dirigida polémicamente contra las clases «improductivas», como ocurrió en Inglaterra con la Liga contra la Ley de Granos y luego con las campañas de Joseph Chamberlain («cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era el caballero?»), pero más adelante como un respaldo a la cohesión y la solidaridad sociales.

Pero, desde luego, el motivo para poner «ideología» entre comillas es que esta definición de las cosas, que se ha integrado bien a la concepción de la vida social basada en la negociación, no puede entenderse en los términos de las ciencias sociales predominantes, en cuanto creencias y «valores» sostenidos por una gran cantidad de individuos. Pues la gran matriz de interdependencia del trabajo es no sólo un conjunto de ideas en la cabeza de la gente sino un aspecto importante de la realidad que vivimos en una sociedad moderna. Y al mismo tiempo, esas ideas están inscriptas en la matriz en cuanto la constituyen; esto es, no seríamos capaces de vivir en una sociedad como la nuestra si no estuviéramos impregnados de esas ideas o algunas otras capaces de inspirar la disciplina y la coordinación voluntaria necesarias para el funcionamiento de este tipo de economía. Todas las civilizaciones industriales exigieron un enorme esfuerzo de las poblaciones tradicionales campesinas a las cuales se impusieron. En efecto, requieren un nivel absolutamente sin precedentes de disciplina sostenida, trajín monótono y largas horas carentes de un ritmo significativo, como el que puntúa las estaciones o los festivales. En definitiva, este modo de vivir sólo puede aceptarse cuando se atribuye a la idea de ganarse la vida mayor significación que la de evitar simplemente morirse de hambre, y esto sucede en la civilización del trabajo.

Ahora bien, esta civilización del trabajo es sólo un aspecto de las sociedades modernas, junto con la sociedad basada en la negociación y las relaciones voluntarias (en los países

[21] H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958 [*La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993].

anglosajones), así como otras significaciones comunes e intersubjetivas de diferente importancia en distintos países. Mi argumento es que, en verdad, no resulta inaceptable decir que esto tiene alguna relevancia para explicar la integración de la clase obrera a la sociedad democrática industrial moderna. Pero no puede verse en ello sino un haz de significaciones intersubjetivas. Como tal, no está dentro del campo de las ciencias políticas predominantes, y un autor como Lipset no puede tomarlo en cuenta cuando analiza ese mismo problema.

No obstante, un hecho tan masivo no pasa inadvertido, desde luego. Lo que ocurre, en realidad, es que se lo reinterpreta. Y lo que ocurrió en general fue que las ciencias políticas reconocieron la sociedad productiva y negociadora interdependiente, pero no como una estructura de significaciones intersubjetivas entre otras, sino como el contexto ineludible de la acción social como tal. De este modo, ya no es preciso que sea un objeto de estudio. Queda relegada, en cambio, a un segundo plano, donde su perfil general adopta el papel de marco universal, dentro del cual (se espera) las acciones y estructuras serán identificables como datos en bruto, y ello para cualquier sociedad en cualquier momento. Se sostiene entonces que las acciones políticas de los hombres en todas las sociedades pueden entenderse como variantes del procesamiento de «demandas» que es una parte importante de nuestra vida política. La incapacidad de reconocer la especificidad de nuestras significaciones intersubjetivas está, de tal modo, inseparablemente ligada a la creencia en la universalidad de los tipos de comportamiento o «funciones» noratlánticas que vicia una gran parte de la política comparada contemporánea.

La idea es que la política tiene que ver en todas partes con el ajuste de diferencias o la producción de *outputs* simbólicos y concretos sobre la base de *inputs* en forma de demanda y respaldo. El surgimiento de la significación intersubjetiva de la civilización del trabajo se concibe como un avance en la percepción correcta del sistema político a expensas de la «ideología». Así, Almond y Powell introducen el concepto de «secularización política» para describir «la aparición de un enfoque pragmático y empírico» de la política.[22]

[22] G. Almond y G. B. Powell, *Comparative Politics*, *op. cit.*, pág. 58.

Una cultura política secular se opone no sólo a una tradicional, sino también a una cultura «ideológica», caracterizada por «una imagen inflexible de la vida política, inaccesible a la información contradictoria» e «incapaz de desarrollar las actitudes negociadoras abiertas asociadas a la secularización integral».[23] Aquí debe comprenderse con claridad que una cultura secularizada es, en esencia, menos dependiente de la ilusión, ve las cosas como son y no está contaminada por la «falsa conciencia» de la cultura tradicional o ideológica (para utilizar una expresión no perteneciente al vocabulario predominante).

3

Esta manera de considerar la civilización del trabajo, como resultante del retroceso de la ilusión ante la percepción correcta de la naturaleza perenne y real de la política, está entonces íntimamente ligada a las premisas epistemológicas de las ciencias políticas predominantes y su consecuente incapacidad de reconocer la especificidad histórica de las significaciones intersubjetivas de esta civilización. Pero la debilidad de este enfoque, ya visible en los intentos de explicar el ascenso de esa civilización y su relación con otras, resulta aún más penosa cuando tratamos de dar cuenta de su malestar e incluso su crisis actuales.

Las tensiones de la sociedad contemporánea, el derrumbe de la civilidad y el crecimiento de una alienación profunda, que se traduce en una acción aún más destructiva, tienden a perturbar las categorías básicas de nuestras ciencias sociales. El problema no es sólo que estas no predijeron ese desarrollo y, antes bien, vieron en el crecimiento de la riqueza la causa de un mayor afianzamiento de la cultura de la negociación, una reducción de las divisiones irracionales y un aumento de la tolerancia; en suma, «el fin de las ideologías». En efecto, como veremos más adelante, la predicción no es una meta de las ciencias sociales como sí lo es de las ciencias naturales. El problema es, más bien, que esta ciencia predominante no tiene las categorías necesarias para explicar ese derrumbe. Se ve obligada a considerar el extre-

[23] *Ibid.*, pág. 61.

mismo como un gambito negociador de los desesperados, que aumentan deliberadamente la apuesta para hacerse oír, o, de manera alternativa, puede admitir la novedad de la rebelión aceptando la hipótesis de que las mayores demandas planteadas al sistema se deben a una revolución de las «expectativas» o a la eclosión de nuevos deseos o aspiraciones que antes no tenían cabida en el proceso de negociación. Pero esos nuevos deseos o aspiraciones deben pertenecer al ámbito de la psicología individual, esto es, deben ser tales que su estimulación y satisfacción puedan entenderse en términos de estados de los individuos y no en términos de las significaciones intersubjetivas con las cuales ellos viven. Pues estas últimas no tienen lugar en las categorías de la ciencia predominante, que no puede, entonces, admitir una genuina psicología histórica.

Sin embargo, algunas de las protestas y actos de rebelión más extremos de nuestra sociedad no pueden interpretarse como jugadas negociadoras en nombre de una demanda cualquiera, vieja o nueva. Dentro del marco aceptado de nuestras ciencias sociales sólo es posible interpretarlos como un retorno a la ideología y por lo tanto atribuirles un carácter irracional. Ahora bien, en el caso de algunas de las formas más extravagantes y sangrientas de protesta, habrá pocos desacuerdos al respecto; salvo sus protagonistas, todos las juzgarán irracionales. Pero dentro de las categorías admitidas esa irracionalidad sólo puede entenderse en el marco de la psicología individual, como la erupción pública de patologías privadas; no cabe la posibilidad de concebirla como una enfermedad de la propia sociedad, un malestar que afecta sus significaciones constitutivas.[24]

[24] Así, Lewis Feuer, en *The Conflict of Generations*, Nueva York: Basic Books, 1969 [*El cuestionamiento estudiantil del establishment*, Buenos Aires: Paidós, 1971], intenta explicar la «percepción errónea de la realidad social» en el levantamiento estudiantil de Berkeley de 1968 desde el punto de vista de un conflicto generacional (págs. 466-70), enraizado a su vez en la psicología de la adolescencia y el paso a la adultez. Sin embargo, el propio Feuer señala en el capítulo 1 el carácter comparativamente reciente de la adopción de una autodefinición política generacional, un fenómeno que el autor remonta a la época posnapoleónica (pág. 33). Pero un intento adecuado de explicar este cambio histórico, que después de todo está en la base del levantamiento de Berkeley y muchos otros, debería llevarnos, a mi juicio, más allá del ámbito de la psicología individual para internarse en el de la psicohistoria y un estudio del entrelazamiento del

Nadie puede pretender tener un esbozo de explicación adecuada de estos grandes cambios que sobrelleva nuestra civilización. Pero en contraste con la incapacidad de una ciencia que se mantiene aferrada a las categorías aceptadas, una ciencia hermenéutica del hombre que dé lugar al estudio de las significaciones intersubjetivas puede al menos comenzar a explorar caminos fructíferos. Es preciso decir lisa y llanamente que la disciplina que fue esencial para la civilización del trabajo y la negociación empieza a fracasar. Las estructuras de esta civilización —trabajo interdependiente, negociación, ajuste recíproco de los fines individuales— comienzan a modificar su significación para muchos y no se las percibe como normales y perfectamente adaptadas al hombre sino como odiosas o vacías. No obstante, todos estamos atrapados en esas significaciones intersubjetivas en cuanto vivimos en esta sociedad, y en cierto modo lo estamos cada vez más a medida que ella avanza. De allí la virulencia y la tensión de la crítica de nuestra sociedad, que siempre es, en un verdadero sentido, un rechazo de sí mismo (cosa que nunca fue la vieja oposición socialista).

¿Por qué se ha deteriorado este conjunto de significaciones? Evidentemente, es preciso aceptar que no debe entendérselas según su valor nominal. La cultura de la libertad, la producción y la negociación pretendía ser suficiente para el hombre. Si no lo era, es preciso suponer que si bien conservó nuestra lealtad, también tuvo para nosotros otras significaciones que la imponían y que hoy han desaparecido.

Ese es el punto de partida de una serie de hipótesis que intentan redefinir nuestro pasado para hacer inteligibles nuestro presente y nuestro futuro. Podríamos creer que la cultura de la producción y la negociación ofrecía en el pasado significaciones comunes (aun cuando no hubiera lugar para ellas en su filosofía) y por lo tanto un fundamento para la comunidad, que estaban esencialmente ligados al hecho de que se encontrara en proceso de construcción. Esa cultura vinculaba a hombres que podían ver su situación como una ruptura con el pasado para construir una nueva felicidad en América, por ejemplo. Pero en todos los aspectos sus-

---

conflicto psicológico y las significaciones intersubjetivas. La obra de Erik Erikson ha esbozado una variante de este tipo de estudio.

tanciales ese futuro ya está construido; la idea de un horizonte alcanzable gracias a una mayor producción futura (y no por conducto de una transformación social) linda con el absurdo en la Norteamérica contemporánea. De improviso, el horizonte que era esencial en la idea de un objetivo significativo se ha desvanecido, lo cual demostraría que, como tantos otros sueños basados en la Ilustración, la sociedad de la libertad, la producción y la negociación sólo puede sostenerse como una meta y no como una realidad.

También podemos considerar ese desarrollo en términos de identidad. La idea de la construcción de su futuro por medio de la civilización del trabajo puede sostener a los hombres mientras estos supongan haber roto con un pasado milenario de injusticias y penurias a fin de crear condiciones cualitativamente diferentes para sus hijos. Esta situación puede satisfacer todas las exigencias de una identidad humanamente aceptable: una relación con el pasado (nos elevamos por encima de él pero lo preservamos en una memoria folclórica), con el mundo social (el mundo interdependiente de los hombres libres y productivos), con la tierra (la materia prima a la espera de una forma), con el futuro y con nuestra propia muerte (un monumento perenne en la prosperidad de nuestros hijos), así como con el absoluto (los valores absolutos de la libertad, la integridad y la dignidad).

Pero en cierto punto los hijos ya no podrán sostener este impulso hacia el futuro. El esfuerzo los ha puesto en un refugio privado de seguridad, dentro del cual son incapaces de alcanzar las grandes realidades y recuperar el contacto con ellas: sus padres sólo tienen un pasado negado, una vida totalmente orientada hacia el porvenir; el mundo social es remoto e informe y sólo podemos insertarnos en él tomando nuestro lugar en el monstruo productivo vuelto hacia el futuro. Sin embargo, esto parece ahora desprovisto de sentido; la relación con la tierra como materia prima se vive, por lo tanto, como un vínculo vacío y alienante, pero la recuperación de una relación válida con ella es la tarea más difícil una vez que se ha perdido, y no hay relación con lo absoluto cuando estamos atrapados en una red de significaciones que han muerto para nosotros. Por consiguiente, pasado, futuro, tierra, mundo y absoluto están cerrados de una manera u otra, y lo que debe estallar es una crisis identitaria de proporciones alarmantes.

Estas dos hipótesis se concentran sobre todo en la crisis de la civilización norteamericana, y quizá contribuirían a explicar el hecho de que, entre todas las naciones atlánticas, Estados Unidos es en cierto sentido la primera en atravesarla; no tanto por ser la más rica como por haberse basado más firmemente en la civilización del trabajo que los países europeos, que conservaron algunos elementos de las significaciones comunes más tradicionales.

Ambas hipótesis, sin embargo, también podrían ayudarnos a entender por qué la alienación es más grave en los grupos que sólo ocuparon un lugar marginal en las sociedades prósperas de la negociación. Esos grupos sufrieron las más grandes presiones por vivir en una civilización que, en cierto modo, representaba la antítesis de su identidad. Así sucedió con los negros en Estados Unidos y con la comunidad francoparlante en Canadá, cada uno a su manera. Para muchos grupos de inmigrantes la tensión también fue grande, pero se obligaron a superar los obstáculos y la nueva identidad quedó sellada, por decirlo así, con la sangre de la antigua.

Sin embargo, para quienes no quisieron o no pudieron realizar esa transformación y siempre vivieron una vida a la defensiva y cargada de tensiones, el derrumbe de la poderosa identidad central es el desencadenante de un vuelco total. Este puede presentarse con la apariencia de una liberación, pero al mismo tiempo suscita una profunda perturbación, porque los parámetros de la vida anterior se modifican y no existen todavía nuevas imágenes y definiciones para vivir una nueva identidad plenamente aceptable. En cierto sentido, nos encontramos en una situación en la cual debe concertarse un nuevo contrato social (mejor dicho, el primer contrato social) entre estos grupos y aquellos con quienes viven, y nadie sabe por dónde empezar.

En las últimas páginas he presentado algunas hipótesis que tal vez parezcan muy especulativas; y, a decir verdad, quizá carezcan de fundamento e incluso de interés. Pero su objetivo era sobre todo ilustrativo. Mi principal tesis es que sólo podemos abordar el fenómeno de derrumbe de una civilización si tratamos de entender con mayor claridad y profundidad las significaciones comunes e intersubjetivas de la sociedad en la cual hemos vivido hasta ahora. Puesto que ya no son valederas para nosotros, y para entender este

cambio, debemos tener una comprensión adecuada de esas significaciones. Pero no podremos hacerlo mientras permanezcamos en el ámbito de las ciencias sociales predominantes, que no reconocen la significación intersubjetiva y se ven obligadas a considerar las significaciones centrales de nuestra sociedad como si fueran el marco ineludible de toda acción política. De tal modo, el derrumbe es inexplicable en términos políticos; se trata de un estallido de irracionalidad que, en última instancia, alguna forma de enfermedad psicológica debe explicar.

Así, la ciencia predominante tal vez se aventure en la zona explorada por las hipótesis antes mencionadas, pero lo hará a su manera, forzando a los datos psicohistóricos de la identidad a entrar en el marco de una psicología individual; en síntesis, reinterpretando como subjetivas todas las significaciones. El resultado podría ser una teoría psicológica del desajuste emocional, atribuido quizás a ciertos antecedentes familiares, como en las teorías de la personalidad autoritaria de la escala F de California.* Pero ya no se trataría de una teoría política o social. Renunciaríamos así al intento de entender el cambio de la realidad social en el nivel de sus significaciones intersubjetivas constitutivas.

IV

Puede sostenerse, entonces, que las ciencias sociales predominantes se mantienen dentro de ciertos límites debido a sus principios categoriales, enraizados en la epistemología tradicional del empirismo; en segundo lugar, que esas restricciones son una seria desventaja y nos impiden abordar importantes problemas de nuestro tiempo que deberían ser el objeto de las ciencias políticas. Es necesario trascender los límites de una ciencia basada en la verifica-

* En la década de 1940, T. W. Adorno y otros investigadores de la Universidad de California realizaron extensas entrevistas personales con el fin de elaborar una teoría sobre el desarrollo de la personalidad autoritaria. Con ese objeto, necesitaban «construir un instrumento que efectuara un cálculo de la receptividad fascista en el plano de la personalidad»; el resultado fue la escala F, un cuestionario cuyas respuestas permitían establecer el papel desempeñado por las actitudes autoritarias en una personalidad determinada. (*N. del T.*)

ción, en beneficio de una ciencia que estudie las significaciones intersubjetivas y comunes inscriptas en la realidad social.

Pero esa ciencia sería hermenéutica en el sentido planteado en este trabajo. No se fundaría en los datos en bruto; sus datos más primitivos serían lecturas de significaciones y su objeto tendría las tres propiedades antes mencionadas: las significaciones son significaciones para un sujeto en uno o varios campos; por otra parte, son significaciones parcialmente constituidas por autodefiniciones, que en este sentido ya son interpretaciones y, por lo tanto, pueden ser reexpresadas o explicitadas por una ciencia de la política. En nuestro caso, el sujeto puede ser una sociedad o una comunidad; pero las significaciones intersubjetivas, como vimos, encarnan cierta autodefinición, una visión del agente y su sociedad que es la visión de la sociedad o comunidad.

Aquí surgirán, empero, las dificultades previstas por los partidarios del modelo verificacionista. Una ciencia que carece de datos en bruto y se apoya en lecturas no puede sino girar en un círculo hermenéutico. Una lectura determinada de las significaciones intersubjetivas de una sociedad o de ciertas instituciones o prácticas puede parecer bien fundada, porque da sentido a esas prácticas o al desarrollo de la sociedad. Pero la convicción misma de que da sentido a esa historia se funda en nuevas lecturas conexas. Así, lo que dije antes sobre la crisis identitaria generada por nuestra sociedad sólo tiene sentido y se sostiene si aceptamos esa lectura de las significaciones intersubjetivas de esta sociedad y la lectura de la rebelión de muchos jóvenes contra ella (esto es, la lectura en términos de crisis de identidad). Ambas se comprenden en conjunto, de manera que, en cierto modo, toda la explicación se apoya en ellas y estas, a su vez, son reforzadas por la explicación.

Pero si esas lecturas no parecen plausibles o, peor, nuestro interlocutor no las entiende, no hay protocolo de verificación al que podamos remitirnos. Sólo podemos seguir proponiendo interpretaciones; nos movemos en un círculo interpretativo.

Sin embargo, el ideal de una ciencia verificacionista es encontrar un recurso más allá de las diferencias de interpretación. La intuición siempre será útil en el descubrimiento, pero no debe tener ningún papel en el estableci-

miento de la verdad de sus hallazgos. Puede decirse que nuestras ciencias naturales realizaron ese ideal. Pero una ciencia hermenéutica no puede sino depender de la intuición. Nos exige tener la sensibilidad y la comprensión necesarias para hacer y entender las lecturas mediante las cuales podemos explicar la realidad en cuestión. En física podríamos sostener que si alguien no acepta una teoría verdadera, es porque no se le han mostrado pruebas (datos en bruto) suficientes (las existentes quizá sean aún insuficientes) o porque no puede entender y aplicar un lenguaje formalizado. Pero en las ciencias del hombre concebidas como hermenéuticas, el rechazo de una teoría verdadera o esclarecedora puede no deberse a ninguna de estas razones —en rigor, es improbable que se deba a ellas— sino a la incapacidad de aprehender el campo de significaciones en cuestión, la imposibilidad de hacer y entender lecturas en ese campo.

En otras palabras, en una ciencia hermenéutica es indispensable cierto grado de intuición, y esta no puede comunicarse mediante la recolección de datos en bruto, la iniciación en modalidades de razonamiento formal o alguna combinación de ambas. Es imposible de formalizar. Pero este es un resultado escandaloso según la concepción autorizada de la ciencia en nuestra tradición, compartida incluso por muchos que son muy críticos del enfoque de la psicología, la sociología o las ciencias políticas predominantes. Pues significa que no se trata de un estudio al cual pueda consagrarse cualquiera, independientemente de su nivel de intuición; que se justificarán algunas proposiciones de la siguiente forma: «si no entiende, es porque sus intuiciones son deficientes, ciegas o inadecuadas», y que algunas diferencias no podrán arbitrarse mediante el aporte de pruebas complementarias y cada lado sólo podrá apelar, en cambio, a una intuición más profunda de parte del otro. En consecuencia, la superioridad de una posición sobre otra consistirá en esto: que desde el punto de vista más adecuado uno puede entender su propia situación y la de su adversario, pero la inversa no es válida. No hace falta decir que este argumento sólo puede tener peso para quienes se encuentran en la posición superior.

Así, una ciencia hermenéutica se enfrenta a un desfase en las intuiciones que es, por decirlo de algún modo, el otro

lado del círculo hermenéutico. Pero la situación es aún más grave, porque ese desfase está ligado a nuestras opciones divergentes en la política y la vida.

Hablamos de desfase cuando algunos no pueden entender el tipo de autodefinición que otros proponen como fundamento de cierta sociedad o conjunto de instituciones. Así, algunos pensadores de inclinaciones positivistas considerarán bastante opaco el lenguaje de la teoría identitaria, y otros no reconocerán ninguna teoría que no concuerde con los supuestos categoriales del empirismo. Pero las autodefiniciones no sólo son importantes para nosotros en nuestro carácter de científicos que tratan de entender una realidad social acaso distante. Como hombres somos seres que se definen a sí mismos y somos en parte lo que somos en virtud de las autodefiniciones que hemos aceptado, cualquiera sea la manera como hayamos llegado a ellas. La distinción entre las autodefiniciones que entendemos y las que no entendemos está estrechamente ligada a las autodefiniciones que contribuyen a constituir lo que somos. Si es demasiado simple decir que uno sólo entiende una «ideología» a la que adhiere, resulta difícil negar, no obstante, que nos cuesta mucho aprehender definiciones cuyos términos estructuran el mundo de una manera completamente diferente de la nuestra o incompatible con ella.

Por ello, el desfase de las intuiciones no sólo separa diferentes posiciones teóricas, también tiende a separar diferentes opciones fundamentales de vida. Aquí, lo práctico y lo teórico están inexorablemente unidos. Es posible que para entender cierta explicación no sólo debamos afinar nuestras intuiciones, sino también modificar nuestra orientación: si no adoptando otra, sí al menos viviendo la nuestra de tal manera que nos permita una mayor comprensión de los otros. Así, en las ciencias del hombre, en cuanto son hermenéuticas, puede haber una respuesta válida al «no entiendo», que toma no sólo la forma de «desarrolla tus intuiciones» sino, más radicalmente, «cambia tú mismo». Esto pone fin a cualquier aspiración a una ciencia del hombre libre de valores o «independiente de ideologías». Un estudio de la ciencia del hombre es inseparable de un examen de las opciones entre las cuales los hombres deben elegir.

Esto significa que podemos hablar aquí no sólo de error, sino de ilusión. Hablamos de «ilusión» cuando abordamos

algo de mayor sustancia que el error, un error que en cierto sentido construye una realidad falsificada propia. Pero los errores de interpretación de la significación, que también son autodefiniciones de quienes interpretan y por lo tanto dan forma a su vida, son en este sentido más que errores: los sostienen ciertas prácticas que ellos constituyen. No es inadecuado destacar como ejemplos dos ilusiones de mucha vigencia en nuestra sociedad actual. Una es la de los partidarios de la sociedad de la negociación que no pueden reconocer otra cosa que gambitos negociadores o locura en quienes se rebelan contra ella. En este caso el error es sostenido por las prácticas de la cultura de la negociación, y la negativa a tratar cualquier protesta planteada en otros términos le da una apariencia de realidad; con ello adquiere la realidad más sustantiva de la ilusión. El segundo ejemplo corresponde a gran parte de la actividad «revolucionaria» en nuestra sociedad, que en la búsqueda desesperada de un modo de vida alternativo pretende ver un reflejo de su situación en la vivida por las guerrillas andinas o los campesinos chinos. Al llevarse a la práctica, lo que era un risible error se convierte en una trágica ilusión. Una ilusión no puede reconocer la posibilidad de variación humana, otra no puede ver ningún límite a la capacidad humana de transformación. Ambas hacen imposible una ciencia del hombre valedera.

Frente a todo esto, la perspectiva de semejante ciencia hermenéutica podría escandalizarnos tanto que quisiéramos volver al modelo verificacionista. ¿Por qué no podemos tomar la comprensión de la significación como parte de la lógica del descubrimiento, como sugieren los empiristas lógicos para las intuiciones imposibles de formalizar, y fundar pese a ello nuestra ciencia en la exactitud de nuestras predicciones? La comprensión intuitiva de las significaciones intersubjetivas de nuestra sociedad servirá entonces para elaborar hipótesis fructíferas, pero la prueba de estos *puddings* seguirá estando en lo que nos permitan predecir.*

La respuesta es que si las concepciones epistemológicas subyacentes a la ciencia de la interpretación son correctas,

* Alusión al dicho *the proof of the pudding is in the eating* [el movimiento se demuestra andando], a menudo atribuido a Engels, que no hizo, en realidad, sino retomar un proverbio tradicional. [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

esa predicción exacta es radicalmente imposible, por tres razones cuyo carácter fundamental es de orden creciente.

La primera es la conocida situación del «sistema abierto», común a la vida humana y la meteorología: no se puede poner al abrigo de la interferencia externa un dominio determinado de sucesos humanos, el psicológico, el económico, el político; es imposible delimitar un sistema cerrado.

La segunda, más fundamental, es que si pretendemos entender a los hombres mediante una ciencia de la interpretación, no podemos alcanzar el grado de exactitud fina de una ciencia basada en los datos en bruto. Los datos de las ciencias naturales admiten la medición virtualmente con cualquier grado de exactitud. Pero las interpretaciones diferentes no pueden juzgarse de este modo. Al mismo tiempo, distintos matices de la interpretación pueden conducir en algunas circunstancias a diferentes predicciones, y estos diferentes resultados pueden llegar a crear futuros extremadamente variados. Por lo tanto, es muy fácil errar el blanco.

Pero la tercera y más fundamental razón por la cual las predicciones exactas son imposibles es que el hombre es un animal que se define a sí mismo. Los cambios en su autodefinición producen cambios en su naturaleza, de modo tal que debe entendérselo en términos diferentes. Pero las mutaciones conceptuales en la historia humana pueden producir y con frecuencia producen redes conceptuales que son inconmensurables, es decir, cuyos términos no pueden definirse en relación con un estrato común de expresiones. Un ejemplo lo proporcionan las concepciones completamente diferentes de la negociación en nuestra sociedad y en una sociedad primitiva. Cada una de ellas se explicará en términos de prácticas, instituciones e ideas de cada sociedad que no tienen ninguna correspondencia en la otra.

El éxito de la predicción en las ciencias naturales está ligado al hecho de que todos los estados del sistema, pasados y futuros, pueden describirse con la misma gama de conceptos, como valores, digamos, de las mismas variables. Por lo tanto, todos los estados futuros del sistema solar pueden caracterizarse, al igual que los pasados, en el lenguaje de la mecánica newtoniana. Esto dista de ser una condición suficiente de la predicción exacta, pero es una condición necesaria en el siguiente sentido: que sólo si el pasado y el futuro se inscriben en la misma red conceptual podemos entender

los estados del último como una función de los estados del primero, y por ende predecir.

En las ciencias del hombre, esta unidad conceptual está viciada por obra de la innovación conceptual, que a su turno modifica la realidad humana. Los términos mismos en que deberá caracterizarse el futuro si queremos entenderlo como corresponde no están a nuestro alcance en el presente. En consecuencia, nos vemos ante acontecimientos tan radicalmente impredecibles como la cultura de los jóvenes de nuestros días, la rebelión puritana de los siglos XVI y XVII, el desarrollo de la sociedad soviética, etcétera.

Así, es mucho más fácil entender los hechos después de ocurridos que predecirlos. Las ciencias humanas son en gran medida una comprensión *ex post*. A menudo, uno también tiene la sensación de un cambio inminente, una gran reorganización, pero es incapaz de dilucidar en qué consistirá: le falta el vocabulario para hacerlo. No obstante, hay aquí una evidente asimetría que no existe (o se supone que no existe) en las ciencias naturales, en las cuales se dice que los sucesos se predicen sobre la base de la teoría con la misma facilidad con que uno explica acontecimientos pasados, y exactamente a través del mismo proceso. En las ciencias humanas nunca será así.

Desde luego, nos esforzamos *ex post* por entender los cambios, y para hacerlo tratamos de desarrollar un lenguaje en el cual podamos situar las redes inconmensurables de conceptos. Vemos el ascenso del puritanismo, por ejemplo, como un cambio en la postura del hombre ante lo sagrado, y de tal modo, tenemos un lenguaje en el cual podemos expresar ambas posturas —la posición católica medieval y la rebelión puritana— como «glosas» de ese concepto fundamental. Contamos así con un lenguaje para hablar de la transición. Pensemos ahora, empero, cómo lo adquirimos. Debemos la categoría general de lo sagrado no sólo a nuestra experiencia del cambio producido con la Reforma, sino también al estudio de la religión humana en general, incluida la religión primitiva, que hacemos con la distancia creada por la secularización. Sería concebible, pero impensable, que un católico medieval tuviera esa concepción; para el caso, lo mismo puede decirse de un puritano. Estos dos protagonistas sólo tenían un lenguaje de condena para el otro: «hereje», «idólatra». El lugar para ese concepto estaba

tomado de antemano por cierta manera de vivir lo sagrado. Luego de producido un gran cambio y asimilado el trauma, es posible tratar de entenderlo, porque ahora se dispone del nuevo lenguaje, un mundo de significaciones transformado. Pero la aspiración de predecir con exactitud no hace sino convertirnos en el hazmerreír de todos. Para ser realmente capaces de predecir el futuro, tendríamos que explicitar con tanta claridad la condición humana que ello equivaldría a apropiarse de antemano de todas las innovaciones y transformaciones culturales. Lo cual no parece estar dentro de los límites de lo posible.

Los hombres muestran a veces una asombrosa presciencia: el mito de Fausto, por ejemplo, abordado en varias ocasiones al comienzo de la era moderna. Hay en este caso una especie de profecía, una premonición. Pero lo característico de estos estallidos de clarividencia es que ven a través de un vidrio oscuro, porque ven en términos del lenguaje antiguo: Fausto vende su alma al diablo. No son en sentido alguno predicciones rigurosas. Las ciencias humanas miran hacia atrás. Son ineludiblemente históricas.

Tanto en los argumentos epistemológicos como en su mayor fecundidad encontramos, por consiguiente, buenas razones para optar por las ciencias hermenéuticas del hombre. Pero no se nos puede ocultar hasta qué punto esta opinión rompe con determinadas ideas difundidas sobre nuestra tradición científica. No podemos medir esas ciencias con la vara de las exigencias de una ciencia verificacionista: no podemos juzgarlas por su capacidad predictiva. Debemos aceptar que están fundadas en intuiciones que no todos comparten y, peor aún, que esas intuiciones tienen una estrecha ligazón con nuestras opciones fundamentales. Estas ciencias no pueden ser *wertfrei*; son ciencias morales en un sentido más radical que el vigente en el siglo XVIII. Por último, su práctica exitosa exige un alto grado de autoconocimiento y el abandono de la ilusión, en el sentido del error arraigado y expresado en nuestro modo de vida; pues nuestra incapacidad de entender tiene sus raíces en nuestras autodefiniciones y por lo tanto en lo que somos. Con esto no decimos nada nuevo: Aristóteles presenta un argumento similar en el libro I de la *Etica*. Pero sigue siendo radicalmente chocante e inasimilable para la corriente predominante de la ciencia moderna.

6. Comprensión y etnocentrismo*

I

La principal tesis del capítulo anterior** era que debíamos observar lo que *hacemos* cuando teorizamos; que al hacerlo constatamos que las teorías cumplen algo más que objetivos descriptivos y explicativos, pues también sirven para *definirnos* a nosotros mismos, y que esa autodefinición *da forma* a la práctica. Pero si todo esto es cierto, sostenía, el uso de la teoría como autodefinición también debe tenerse presente cuando explicamos y practicamos las ciencias sociales.

En efecto, aun cuando la teoría pueda servirnos, en cuanto científicos sociales, como un mero instrumento de explicación, los agentes cuyo comportamiento tratamos de explicar utilizarán una teoría (la misma u otra) o una prototeoría para definirse a sí mismos. De modo que, ya tratemos de convalidar una teoría como autodefinición o de establecerla como explicación, debemos estar alertas a la manera como la comprensión da forma a la práctica, la perturba o la facilita.

Pero esto plantea una serie de cuestiones sobre la relación entre la teoría explicativa del científico y las autodefiniciones de sus sujetos. Supongamos que una y otras proponen visiones muy diferentes y hasta incompatibles del mun-

* Título original: «Understanding and ethnocentricity», publicado originalmente en *Social Theory as Practice*, The B. N. Ganguli Memorial Lectures 1981, Nueva Delhi: Oxford University Press, 1983, págs. 28-47, y reeditado en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, págs. 116-33.

** Taylor se refiere a «Social theory as practice», conferencia publicada en *Social Theory as Practice*, *op. cit.*, págs. 1-27, y luego en *Philosophy and the Human Sciences*, *op. cit.*, págs. 91-115. (*N. del T.*)

do y de la acción de los sujetos. ¿La última palabra pertenece al científico? ¿Puede este hacer a un lado la cosmovisión de sus sujetos como errónea? Sin embargo, para condenar esa cosmovisión, ¿no debe permanecer fuera de ella? ¿Es esa posición externa compatible con la comprensión de sus autodefiniciones?

Llegamos aquí a uno de los principales problemas del debate en torno de las ciencias sociales *verstehende* [comprensivas]. Era inevitable que sucediera. Puesto que mi tesis equivale, de hecho, a una formulación alternativa de la proposición más importante de las ciencias sociales interpretativas, a saber, que una explicación adecuada de la acción humana debe hacer que los agentes sean más comprensibles. Según este punto de vista, no basta con que la teoría social tenga por objetivo predecir o nos permita deducir el patrón real de los acontecimientos sociales o históricos y las regularidades presentes en él, descriptas en cualquier lenguaje que admita una verificación inequívoca. Una explicación satisfactoria también debe atribuir un sentido a los agentes.

Esto no significa, por supuesto, que deba mostrar que su acción tiene sentido. Pues a menudo no lo tiene. Con frecuencia, las metas y acciones de los agentes son confusas, desinformadas y contradictorias. Pero al identificar las contradicciones, confusiones, etc., *nosotros* damos un sentido a lo que ellos hicieron. Y esto quiere decir que somos capaces de ver cómo, en cuanto *agentes* —esto es, seres que actúan y tienen objetivos y deseos—, llegaron a hacer lo que hicieron y a provocar lo que sucedió.

Ahora bien, mi argumento se ha orientado hacia una conclusión similar. He sostenido, en efecto, que la teoría social debe tomar a los sujetos como agentes de autodefinición, cuya comprensión da forma a su práctica. Y esta no es sino una manera alternativa de exponer la tesis de que tenemos que explicarlos como agentes y no podemos hacerlo a menos que los entendamos, vale decir, captemos la comprensión de sí mismos. El ideal opuesto de una ciencia verificable y predictiva, según el modelo de las ciencias naturales, es una quimera, como ya he dicho.

Espero que el análisis precedente nos ayude a desestimar dos malentendidos comunes acerca de las ciencias sociales interpretativas. El primero es que estas nos exigen

empatía con nuestros sujetos. Plantearlo así es errar el blanco. La empatía puede ser útil, sin duda, para alcanzar la comprensión que buscamos, pero esta última no consiste en ella. La ciencia es una forma de discurso, y lo que queremos es una explicación que exponga la significación de la acción y la situación. Por lo tanto, nuestra búsqueda tiene como objeto crucial el lenguaje apropiado para revelar esa significación. Diré algo más sobre el tema un poco más adelante.

El segundo malentendido es el aludido en mis preguntas anteriores. Se refiere a que, para comprender al agente, es menester adoptar su punto de vista; o, para hablar en términos de lenguaje, describir y explicar lo que hace con sus propias palabras o las de su sociedad y su tiempo. Esta es la tesis asociada (con razón o sin ella) al nombre de Peter Winch.[1] Tomada en sentido estricto, parecería llevar a las ciencias sociales a ser bastante poco esclarecedoras y, en algunas circunstancias, casi imposibles. Limitaría su capacidad de aclaración porque en muchos casos los actores están confundidos y mal informados, tienen objetivos contradictorios y su lenguaje puede reflejar esa situación. El mero hecho de recuperar la descripción de sí mismos puede no arrojar luz alguna sobre lo sucedido. En rigor, el punto de partida de nuestro esfuerzo científico puede ser el hallazgo de algo desconcertante en su acción, tal como nosotros la entendemos. Y en el caso límite en que nos ocupamos de una llamada sociedad «primitiva», es decir, una sociedad precientífica que todavía no ha producido un discurso teórico reflexivo, una explicación científica según sus propios términos sería una tarea poco menos que imposible.

Pero este tipo de exigencia no tiene nada que ver con las ciencias sociales interpretativas como las he presentado aquí. Al contrario, en el caso normal se espera que, gracias a una explicación teórica, los actos del agente sean más claros de lo que lo fueron para él. Y no es difícil que esto implique cuestionar lo que el agente ve o vio como el lenguaje normal de la descripción de sí mismo. En el capítulo anterior vimos un ejemplo de ello, en que el marxismo pretendía revelar la

[1] Véase P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958 [*Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972], y «Understanding a primitive society», *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, págs. 307-24.

impostura del lenguaje del libre contrato. Pero la necesidad de poner en tela de juicio las autodescripciones del agente no nos libera en lo más mínimo de la exigencia de entenderlo como un agente. Comprender a alguien no puede significar simplemente adoptar su punto de vista; de ser así, una buena explicación nunca podría constituir la base de una práctica más clarividente.

Sin embargo, detrás de esta confusión se esconde una importante verdad. A saber, que para comprender a los agentes es preciso, en efecto, *entender* las descripciones que dan de sí mismos. Podemos —y, en rigor, a menudo debemos— tomar en cuenta su confusión, su mala información o sus ilusiones; pero les damos sentido si podemos captar *a la vez* cómo ven las cosas *y* en qué aspecto esa visión es errónea, lacunar y contradictoria. Las ciencias sociales interpretativas no pueden eludir la autocomprensión del agente.

Podríamos distinguir las dos tesis de la siguiente manera: las ciencias sociales interpretativas requieren que dominemos la descripción de sí mismo del agente a fin de identificar nuestros *explananda*, pero no exigen en modo alguno que formulemos nuestros *explanantia* en el mismo lenguaje. Al contrario, por lo general es menester trascenderlo. La falsa asimilación de la ciencia interpretativa a la adopción del punto de vista del agente sitúa justamente esta restricción inhabilitante en los *explanantia*. Pero si intentamos, por otro lado, hacer caso omiso de las autodescripciones del agente, aun en la selección de nuestros *explananda*, frustramos toda tentativa de comprenderlo.

Ahora bien, existe la fuerte tentación de eludir esas autodescripciones, sentida particularmente por quienes aceptan las ciencias naturales como modelo de las ciencias sociales. Si examinamos lo que está en juego aquí, será fácil ver por qué.

El tipo de comprensión que buscamos es lo que podríamos denominar «comprensión humana». A ella aludimos cuando decimos cosas como estas: «él me parece incomprensible», «por fin entiendo qué cosas la ponen en movimiento» o «ahora sí nos entendemos». Y como dije antes, para alcanzarla no sólo hace falta sentir empatía. Puesto que aquí hablamos de comprensión discursiva. A veces podemos, desde luego, estar «en la misma longitud de onda» con otra persona y tener una especie de precomprensión no for-

mulada de ella, pero lo que necesitamos para elaborar una explicación teórica no es esa clase de cosas.

Para alcanzar el tipo de comprensión humana susceptible de formularse, es preciso poder aplicar lo que llamaré (siguiendo a Elizabeth Anscombe) «caracterizaciones de deseabilidad» [*desirability characterizations*]* que definen el mundo de la persona en cuestión. Logro entender a alguien cuando entiendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que considera admirable y despreciable en sí mismo y en los otros, lo que desea, lo que aborrece, etc. Ser capaz de formular esta comprensión es ser capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que esa persona aplica del modo como las aplica. Por ejemplo, si admira a la gente refinada, para comprenderla debo valerme del concepto de «refinamiento» en el sentido que tiene para ella.

Esta manera de presentar las cosas es tal vez un poco apresurada, porque la persona no formulará todo lo que siente, desea, etc., mientras que en mi explicación sólo puede figurar lo formulado. De modo que, en términos ligeramente más complejos, mi tesis equivale a lo siguiente: la formulación explícita de lo que entiendo cuando te entiendo exige captar las caracterizaciones de deseabilidad que tú mismo utilizas con lucidez o las que usarías si hubieras llegado a una formulación más reflexiva de tus amores, odios, aspiraciones, admiraciones, etc. Esas son las autodescripciones (en un uso un tanto extendido del término) que a mi modo de ver son cruciales para las ciencias sociales, pues la captación de las aplicadas por el agente es esencial para identificar nuestros *explananda*.

Ahora bien, con ello se cierne un problema para la ciencia. Tomemos, por ejemplo, las caracterizaciones de deseabilidad que asociamos a las acciones destinadas a hacernos más comprensibles, como «justo», «caritativo», «generoso», y las que aplicamos a los modos de vida, como «integrado», «realizado», «dedicado», «libre de ilusiones», así como las caracterizaciones negativas, entre ellas «fragmentario», «falso», «hueco», «superficial», etc. Todas ellas plantean dos problemas como postulantes al discurso científico, tal como suele concebírselo.

* Véase E. G. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1957 [*Intención*, Barcelona: Paidós, 1991]. [Nota de Philippe de Lara en la edición francesa.]

En primer lugar, su convalidación intersubjetiva es problemática. El interrogante de si un modo de vida está en verdad integrado o libre de ilusiones da pábulo a disputas interpretativas potencialmente interminables. Por otra parte, tendemos a creer que el discernimiento cabal de esas propiedades exige o puede exigir ciertas precondiciones morales, ciertas precondiciones de carácter. No esperamos que un joven inexperto tenga un ojo tan agudo para la vida libre de ilusiones como quienes han ganado en sabiduría con la edad (una clase que, por supuesto, no es coextensa con la de quienes han envejecido). Cuando se trata de entender en qué consiste una vida de fina sensibilidad, algunos son inquietantemente filisteos. Y así sucesivamente. Al utilizar este tipo de conceptos, no cabe esperar descubrimientos reproducibles por parte de ningún observador científicamente competente. O, en otras palabras, la «competencia científica» para términos de este tipo debería incluir ciertos desarrollos del carácter y la sensibilidad que sólo son reconocibles como tales desde el punto de vista de quienes los han adquirido.

Una segunda característica tiene una estrecha conexión con esa vulnerabilidad al cuestionamiento interpretativo: estos términos son inexorablemente evaluativos; más aún, podríamos calificarlos de evaluativos en un sentido fuerte. Hablaré de evaluación fuerte cuando los bienes presuntamente identificados no se consideran buenos por el hecho de que los deseemos, sino más bien por constituir normas para el deseo. Es decir, se los ve como bienes que deberíamos desear aunque no lo hagamos, bienes tales que, al no desearlos, nos hacen aparecer como inferiores o malos. Ahora bien, además de una aplicación sin ambigüedades, suele estimarse que los términos de un discurso científico deben ofrecer una explicación libre de valores. Por lo tanto, también en este aspecto las caracterizaciones de deseabilidad mediante las cuales entendemos a la gente parecen inapropiadas para una ciencia de la sociedad.

En tercer lugar —y para algunos pensadores este punto es decisivo—, el uso de las descripciones de deseabilidad parece poner en peligro la aspiración a una ciencia universal de la sociedad. En efecto, esas descripciones son culturalmente específicas. Con frecuencia, los valores de una cultura no pueden reproducirse en otra; no podemos encontrar

nada exactamente correspondiente a ellos. Describir a la gente en sus propios términos es describir cada cultura en términos diferentes e inconmensurables, vale decir, que no tienen una traducción exacta en otras lenguas.

Pero esto nos enfrenta entonces con el problema planteado por los escritos de Winch. Supongamos que tratamos de explicar una sociedad muy diferente de la nuestra; una sociedad primitiva, pongamos por caso. Esa sociedad tiene (lo que llamamos) prácticas religiosas y mágicas. Para entenderlas en el sentido fuerte antes mencionado, deberíamos llegar a comprender cómo usan sus miembros las palabras clave con las cuales elogian y censuran, describen lo que desean o buscan, lo que aborrecen o temen, etc. La comprensión de sus prácticas religiosas exigiría que entendiéramos qué creen estar haciendo cuando celebran el ritual que hemos identificado provisoriamente como «sacrificio», y qué buscan en el estado que por el momento tal vez denominemos «bienaventuranza» o «unión con los espíritus». (Nuestras identificaciones provisionales, desde luego, no hacen sino situar sus acciones y estados en relación con nuestra tradición religiosa o las que nos son familiares. Si nos aferramos a ellas, podemos caer en las lecturas etnocéntricas más distorsionadas.) No tendremos manera de saber si hemos penetrado en su mundo si no comprobamos nuestra capacidad de usar sus palabras clave del mismo modo que ellos, y eso significa captar sus caracterizaciones de deseabilidad.

Sin embargo, como la aplicación de cualquier caracterización de deseabilidad presenta las tres dificultades antes mencionadas, es naturalmente tentador tratar de burlar esa comprensión. Podemos ver actuar esa tentación en muchas de las teorías adoptadas en las ciencias sociales. Por ejemplo, un caso como el que examinamos aquí podría tentarnos a eludir la comprensión por medio de una teoría funcionalista. Llegamos a la sociedad en cuestión con alguna tesis general sobre la religión: que las prácticas religiosas cumplen ciertas funciones en la sociedad; por ejemplo, contribuir a la integración social. En virtud de ese principio, podemos prescindir tal vez de una comprensión de lo que hacen el sacerdote o el hechicero desde el punto de vista de su propia sociedad. Contamos con una identificación de ese ritual como parte de un proceso que contribuye a la inte-

gración social. Esto puede permitirnos explicar lo que sucede; por ejemplo, por qué los rituales se celebran en tal o cual momento, en tal o cual época del año o con más frecuencia en períodos de tensión, etc. Quizás aspiremos de tal modo a prescindir por completo de una comprensión de la acción ritual formulada en los términos de los agentes.

Esto parecerá mucho más plausible si sostenemos que la significación de muchas acciones de la gente en cualquier sociedad escapa a su plena conciencia o comprensión. No cabe esperar que los miembros de la tribu tengan, como nosotros, una aprehensión clara de la naturaleza socialmente integradora de su religión. Es inevitable, por el contrario, que su comprensión de la situación sea casi siempre distorsionada, fragmentaria, «ideológica». ¿Por qué deberíamos prestarle una atención especial, visto que ahora tenemos, gracias a nuestra teoría funcional, una explicación más satisfactoria de lo que sucede? Este proceder parece superior, sin duda alguna, pues nuestra teoría está formulada en el lenguaje de la ciencia, mientras que el discurso de la autocomprensión de la tribu, como es notorio, no lo está.

Ahora bien, la tesis de la interpretación, que quiero hacer mía, sostiene la futilidad de ese intento de eludir la comprensión. El designio sólo puede conducir a la esterilidad. Tengo la esperanza, si no de probarla, sí al menos de ilustrar esta tesis mediante un examen un poco más profundo del ejemplo de la explicación funcional de las prácticas religiosas. Espero que resulte claro, sin embargo, que el argumento es aplicable a cualquier intento de soslayar la comprensión por medio de una identificación presuntamente «científica» de la acción de los sujetos estudiados, sea en el nivel individual o en el nivel social.

Consideremos el problema de la validación de una teoría funcional. A mi juicio, en este caso muchas de las críticas formuladas al funcionalismo, incluso las procedentes de otros sociólogos de la corriente predominante, pueden demostrar, antes bien, el carácter indispensable de la comprensión. Veamos qué pasa cuando queremos saber cuánto hemos explicado. Aunque una teoría funcional lograra superar el reto de mostrar cómo puede establecerse positivamente, esto es, lo que puede alegarse para hacernos creer en ella —lo cual no es poca cosa, porque la inducción en bruto no será decisiva en este tipo de casos—, surgiría la cuestión

de la magnitud de lo explicado. Digamos que hay cierta verdad en la tesis de que las religiones contribuyen en general a la integración social, y que podemos demostrarla. Se plantea, no obstante, la cuestión de la significación de este descubrimiento. ¿Cuánto podemos explicar de la forma concreta de la práctica religiosa en esa sociedad por medio de esta teoría funcional?

Podría suceder, por ejemplo, que si bien las religiones son integradoras en general, un gran número de prácticas religiosas posibles cumplieran ese papel con igual eficacia en esta sociedad. En ese caso, nuestra teoría funcional no contribuiría en nada a explicar el tipo de religión que vemos aquí, por qué hay esa clase de ritual, esa forma de jerarquía, ese fervor, esos modos de bienaventuranza, etc. En resumen, la mayor parte de lo que queremos explicar en una sociedad determinada puede quedar fuera del alcance de la explicación, que en última instancia se reducirá, acaso, a la significación marginal de la observación circunstancial de que las religiones disruptivas tienden a destruir las sociedades en que se implantan y, por lo tanto, la religión floreciente no suele ser disruptiva.

Aun cuando podamos mostrar que nuestra teoría es verdadera en algún sentido, tal vez nos desafíen a demostrar que es significativa. ¿Explica algo sustantivo sobre las formas religiosas de la sociedad o tiene, al contrario, la índole de una observación trivial acerca de las pobres perspectivas a largo plazo de las religiones disruptivas?

La única manera de responder a ese desafío es hacer el intento de mostrar que la teoría funcional puede explicar los pormenores de la forma religiosa: el tipo de ritual, los patrones jerárquicos, etc. Tenemos un caso muy similar en el materialismo histórico, que se asemeja mucho a una teoría funcional o lo es efectivamente, si coincidimos con la interpretación de G. A. Cohen.[2] El materialismo histórico afirma ser capaz de explicar la evolución de la «superestructura» de la sociedad, por ejemplo las formas políticas y religiosas, en términos de la evolución de la «base», es decir, las relaciones de producción. Los escépticos con respecto a esa doctrina tienen dudas, justamente, sobre el alcance de lo que debe

[2] Véase G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford: Clarendon, 1978 [*La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Madrid: Siglo Veintiuno/Fundación Pablo Iglesias, 1986].

explicarse a través de las relaciones de producción. ¿Podemos realmente dilucidar desde ese punto de vista el cambio político y religioso? De tal modo, los marxistas se ven ante el desafío de dar cuenta precisamente de los detalles del desarrollo político y religioso: ¿pueden explicar el surgimiento del protestantismo y la desigual difusión de las teologías luterana y calvinista? Y así sucesivamente.

El reto de explicar los detalles es esencial para la validación de este tipo de teoría. Pero sólo puede enfrentarse si se adquiere una comprensión adecuada (en nuestro sentido fuerte) de las acciones, teologías, ideales, etc., que tratamos de dilucidar. No hay manera de eludir la exigencia de la comprensión. Nuestro historiador, sea marxista o de otra tendencia, nos convence de que ha explicado los pormenores cuando puede dar una interpretación persuasiva de estos en sus términos canónicos. Sin embargo, para que esa interpretación sea persuasiva, es preciso mostrar que se ha entendido lo que hace y siente el agente en el caso estudiado. Su acción, sus sentimientos, sus aspiraciones y su perspectiva, expresados en los términos que le son propios, constituyen nuestro *explanandum*.

En definitiva, no hay modo de escapar a la comprensión si el objetivo es hacer una exposición convincente de la significación explicativa de nuestra teoría. Espero que sea evidente que esto es válido no sólo para las teorías funcionalistas sino para cualquier intento de identificar las acciones de los agentes en un lenguaje «científico», sea el del funcionalismo holístico, el de la maximización de la utilidad individual o el que fuere.

II

Hasta aquí he tratado de mostrar que aunque haya una fuerte tentación de hacer caso omiso de las autodescripciones de los agentes, originada en la poderosa atracción del modelo de las ciencias naturales, cualquier intento de soslayarlas es inútil y conduce a explicaciones imposibles de convalidar de manera adecuada.

El punto de vista que defiendo en estas páginas, que he llamado concepción interpretativa o del *verstehen*, a saber,

la tesis de que las teorías sociales se refieren a prácticas, debe distinguirse de otras dos concepciones. Una es el enemigo natural, el modelo de las ciencias naturales, contra el cual lancé todos mis argumentos. Y la otra es un falso aliado, la idea que conceptualiza erróneamente la interpretación al presentarla como la adopción del punto de vista del agente. La llamaré «tesis de la incorregibilidad», simplemente para darle un nombre, porque al exigir que expliquemos cada cultura o sociedad en sus propios términos, excluye la posibilidad de considerarla mala, confusa o engañada. Según esta tesis, las culturas son «incorregibles».

Querría indicar que la concepción interpretativa evita dos errores opuestos y de igual trascendencia: por un lado, el de ignorar por completo las autodescripciones e intentar trabajar con un lenguaje «científico» neutro; por otro, el de tomar esas descripciones con extrema seriedad, de suerte tal que resultan incorregibles. La teoría social en general, y la teoría política en particular, dedican gran parte de sus esfuerzos a corregir la comprensión basada en el sentido común. Serían de muy poca utilidad si no fueran más allá de ese sentido común y no recusaran y negaran con frecuencia lo que creemos estar haciendo, diciendo, sintiendo o buscando. Pero la medida de su éxito radica en convertirnos en agentes más comprensibles y dar sentido a lo que sentimos, hacemos y buscamos. Cosa que no pueden hacer sin aclarar lo que pensamos de nuestras acciones y sentimientos. Eso es, después de todo, lo que propone el enigma que la teoría trata de resolver. Por lo tanto, la única manera de mostrar que una teoría *nos* ha explicado realmente y ha explicado *nuestra* acción consiste en demostrar que confiere un sentido a lo que hicimos de acuerdo con *nuestra* descripción (y esto *no* quiere decir en absoluto, permítaseme repetirlo, mostrar que lo que hicimos era sensato). De no ser así, tal vez obtengamos una interesante reconstrucción especulativa racional (como la teoría funcional antes mencionada), pero no habrá ningún medio de demostrar que *explica* efectivamente algo.

Podría pensarse, de todos modos, que me he apresurado en exceso al juzgar la tesis de la incorregibilidad. Esta no obedece únicamente a una confusión entre los *explananda* y los *explanantia*. También plantea una seria cuestión moral. Las ciencias sociales aspiran no sólo a entender una socie-

dad en particular, sino a ser universales. En principio, los científicos sociales procuran entender no sólo su sociedad y su cultura sino también sociedades y culturas ajenas. En rigor de verdad, la disciplina de la antropología no se ocupa virtualmente de otra cosa.

En este contexto, la alegre insistencia en que las ciencias sociales tienen la tarea de corregir nuestra comprensión de sentido común —una exigencia que acaso parezca efectivamente radical cuando se trata de entender nuestra propia cultura— puede alimentar ilusiones peligrosas a la hora de comprender otras culturas. Una de las deficiencias llamativas de las ciencias sociales transculturales y comparadas ha sido su tendencia al etnocentrismo. En un comienzo, fueron los estudiosos europeos quienes interpretaron otras sociedades en términos derivados de la cultura de Europa, a menudo con el resultado de una extrema distorsión y no pocas veces también bajo una luz poco halagüeña. En nuestros días participan asimismo en la tarea especialistas procedentes de otras culturas, pero las dificultades y peligros todavía persisten. Algunos han llegado incluso a desesperar de toda comprensión intercultural.

En esta situación, podría sostenerse, decir que las ciencias sociales corrigen la comprensión cotidiana es invitar a los científicos de una cultura dominante a «corregir» las comprensiones de sí de otras culturas menos poderosas y sustituirlas por la suya. Entonces, lo que sucede en los hechos se convierte ni más ni menos en lo que *nosotros* podemos reconocer según nuestros propios puntos de vista; y las descripciones de sí de las otras culturas son erróneas en la medida en que se desvían de la nuestra. El estudio transcultural se transforma en un campo para el ejercicio del prejuicio etnocéntrico.

Nadie puede dudar de que esto ha pasado. Basta pensar en teorías como la de sir James Frazer, que describió la magia primitiva como un tipo de tecnología antigua y fundamentalmente errónea, para constatar las distorsiones que puede sufrir nuestra perspectiva.

Frente a esta tendencia, la tesis de la incorregibilidad parece tener mucho a su favor. Se muestra, en efecto, como una garantía contra el etnocentrismo. A decir verdad, sería fácil llegar a creer que es la única salvaguardia real contra él. Entendemos cada cultura en sus propios términos y

nunca podemos caer en el error de malentender una de ellas según las categorías de otra. Tal parece ser el mensaje que se desprende del muy persuasivo artículo de Peter Winch ya citado, «Understanding a primitive society».

Desde ese punto de vista, la tesis interpretativa quizá parezca especialmente vulnerable. El modelo de las ciencias naturales puede tener al menos una pretensión de neutralidad, ya que busca un lenguaje científico que esté al margen de todas las culturas y, por lo tanto, goce de la posibilidad de no ser relativo a ninguna de ellas. Pero la concepción del *verstehen*, si bien no admite esos lenguajes neutros, nos asigna, no obstante, la tarea de cuestionar y trascender la comprensión de sí de otras personas. Si no es en sus términos, empero, ¿de qué modo podemos entenderlas, como no sea en los nuestros? ¿Estamos inevitablemente condenados al etnocentrismo?

No, no lo estamos, y querría indicar por qué. El error de esta visión consiste en sostener que el lenguaje de una teoría intercultural debe ser el de ellos o el nuestro. Si fuera así, cualquier intento de comprensión entre culturas se enfrentaría a un imposible dilema: o aceptar la incorregibilidad o adoptar una arrogante postura etnocentrista. De hecho, sin embargo, cuando cuestionamos su lenguaje de la autocomprensión, también podemos cuestionar el nuestro. En rigor, hay momentos, a mi modo de ver, en que no podemos cuestionar adecuadamente uno sin cuestionar otro.

En realidad, la experiencia nos mostrará casi siempre que cuando queremos entender otra sociedad de manera adecuada, no debemos adoptar nuestro lenguaje de la comprensión ni el de ella, sino más bien lo que podríamos llamar un lenguaje de contrastes transparentes. Me refiero a un lenguaje en el cual podamos formular ambos modos de vida en cuanto posibilidades alternativas, vinculadas a ciertas constantes de lo humano vigentes en uno y otro. Ha de tratarse de un lenguaje en el que las variaciones humanas posibles se plantearán de tal manera que tanto nuestra forma de vida como la suya puedan describirse transparentemente como alternativas en el marco de dichas variaciones. Ese lenguaje de contrastes podría mostrar que el lenguaje de la comprensión de la otra sociedad está distorsionado o es inadecuado en algunos aspectos, o emitir un juicio similar sobre el nuestro (en cuyo caso tal vez considera-

ríamos que entenderlos provoca una alteración de nuestra autocomprensión y, por consiguiente, de nuestra forma de vida, un proceso del que la historia conoce muchos ejemplos). También podría mostrar que ambos se encuentran en esas condiciones.

Esta idea de un lenguaje de contrastes transparentes está, como es obvio, muy próxima a la concepción de Gadamer sobre la «fusión de horizontes» y le debe mucho. Montesquieu brinda en el campo de la política comparada un excelente ejemplo de teoría esclarecedora que utiliza un lenguaje (o lenguajes) de ese tipo. El contraste con el despotismo no está totalmente logrado, desde ya, porque no se basaba en una verdadera comprensión de la sociedad extranjera (turca o persa). Pero la contraposición de Montesquieu entre monarquía y república contribuyó en gran medida a la comprensión de la sociedad moderna, precisamente por situarla con respecto a la sociedad republicana (por lo menos a la imagen tradicional de esta) en un lenguaje de contrastes transparentes.

Esta concepción de los contrastes evita a todas luces las trampas de la tesis de la incorregibilidad. Nuestra explicación no tiene que formularse en el lenguaje de la comprensión de la sociedad de los agentes, sino en el lenguaje del contraste. Y es evidente que el lenguaje de los agentes no se considera como incorregible. Al mismo tiempo, no tomamos un rumbo etnocéntrico. Los argumentos de Winch y otros nos han ayudado a comprender esto: a saber, que la otra sociedad puede ser incomprensible en nuestros términos, o sea, en términos de nuestra autocomprensión.

Nuestra concepción también es superior al modelo de las ciencias naturales, puesto que puede aceptar la validez de la tesis del *verstehen*. De hecho, cuando pretenden evitar la comprensión, los lenguajes científicos presuntamente neutros siempre terminan siendo etnocéntricos sin saberlo. Los términos en apariencia neutrales que se utilizan para identificar las acciones de otras personas: las funciones de la teoría funcional o las descripciones desde la perspectiva de la maximización de varias versiones consecuencialistas de la acción individual, reflejan la insistencia de nuestra civilización en la razón instrumental, vigente desde el siglo XVII. Verlos en todas partes conduce en sustancia a provocar una distorsión etnocéntrica en las acciones, las creen-

cias, etc., de las sociedades ajenas. Un buen ejemplo es la teoría del desarrollo predominante hasta hace poco en las ciencias políticas norteamericanas. Esta teoría se basaba en la idea de que todos los sistemas políticos desempeñaban ciertas funciones, con diferencias según las distintas estructuras. Sin embargo, esas funciones, por ejemplo la agregación y articulación de intereses, sólo pueden identificarse con claridad en una sociedad industrial avanzada, donde el proceso político se exterioriza en la articulación de intereses individuales y grupales. Esa identificación de funciones presupone un grado de individuación que no está presente por doquier. La importancia de entender el lenguaje de la autocomprensión de otro pueblo consiste precisamente en que puede protegernos contra este tipo de proyección etnocentrista.

Si consideramos un ejemplo ampliamente discutido, podremos ver la relación entre estos tres enfoques: el modelo de las ciencias naturales, la tesis de la incorregibilidad y la concepción interpretativa. Nos referimos a la cuestión de cómo explicar las prácticas exóticas de las sociedades primitivas, por ejemplo su magia. Ese es el tema abordado por Winch en su «Understanding a primitive society».

Si planteamos muy groseramente las cosas, diremos que hay dos familias de posiciones en torno de esta cuestión. La concepción tradicional de la primera antropología occidental, que se remonta a Frazer, ve la magia como una especie de protociencia o prototecnología, un intento de los pueblos primitivos de dominar su medio ambiente y hacer lo que nosotros hacemos mejor con la ciencia y la tecnología modernas. Este punto de vista daba motivos, desde luego, para criticar las creencias fácticas consideradas implícitas en las prácticas mágicas, por ejemplo la creencia en los poderes y espíritus mágicos.

Esta teoría despierta una adhesión natural entre los partidarios de un lenguaje científico «neutro»: nos proporciona un medio de identificar lo que hacen esos pueblos o, al menos, la categoría general en que se inscriben sus acciones en un nivel transcultural. Para llegar a ese punto, por lo menos, no necesitamos aprehender su autocomprensión en toda su singularidad.

En contraste con esta postura, la otra visión está influenciada por la tesis de la incorregibilidad u otras doctri-

nas similares. Sostiene que la identificación de esas prácticas como una prototecnología es un desatino etnocéntrico. Antes bien, debemos entender lo que sucede en este caso como una práctica muy diferente, que puede no tener una actividad equivalente en nuestra sociedad. Los diversos rituales mágicos tienen una función «simbólica» o «expresiva», y no están destinados a obtener resultados concretos en el mundo.[3] Frente al desafío de una sequía, la tribu baila para recuperar su sentido de las significaciones importantes de las cuales vive, y la danza no debe verse como un mecanismo para traer la lluvia, a la manera, por ejemplo, del método de impregnación de las nubes que nosotros utilizamos para provocarla.

Como podrá advertirse, esta concepción sitúa las prácticas mágicas más allá de los rigores de nuestra ciencia y tecnología modernas. La tribu no comete un error fáctico en cuanto a las causas de la lluvia: hace algo muy diferente, imposible de juzgarse en esos términos. A decir verdad, no debería juzgárselo en absoluto, pues se trata simplemente de su forma de vida, su modo de enfrentar las constantes humanas del nacimiento, la muerte, el matrimonio, la sequía, la abundancia, etc. Tal vez no haya nada que le sea cabalmente equivalente en nuestra sociedad. Debemos entenderla en sus propios términos, y el colmo de la torpeza etnocéntrica es juzgarla desde el punto de vista de una de nuestras prácticas que son inconmensurables con ella. Para abordarla, necesitamos comprenderla.

La concepción que defiendo aquí discrepa de estos dos enfoques. De manera tal vez un tanto paradójica, acusaría a ambos de compartir un supuesto etnocéntrico: que la práctica de la tribu debe ser *o bien* una protociencia o una prototecnología *o bien* la integración de la significación a través del simbolismo. Pues un rasgo característico de nuestra civilización es haber separado y dividido ambas cosas. Aun nuestros ancestros premodernos de cuatro siglos atrás podrían haber considerado esta situación un poco difícil de entender. Si examinamos las cosmovisiones predominantes del siglo XVII, como las concepciones de las correspondencias que fueron tan importantes a principios del Renacimiento, resulta claro que lo que nosotros consideraríamos

[3] Véase J. H. M. Beattie, «On understanding ritual», en Bryan Wilson, ed., *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, 1970.

dos metas independientes —entender cómo es la realidad y ponernos en armonía con ella— no estaban separadas ni eran separables. En nuestro caso, se trata de metas que perseguimos respectivamente a través de la ciencia y (algunos de nosotros, tal vez) de la poesía, la música, la huida a la naturaleza salvaje o lo que fuere.

Pero si nuestra concepción del hombre como animal racional es la de un ser que puede entender el orden racional de las cosas, y sostenemos (siguiendo a Platón) que comprender ese orden es necesariamente amarlo, y por lo tanto armonizar con él, no resulta tan claro cómo pueden separarse la comprensión del mundo y la armonía con él. Puesto que los términos en los cuales alcanzamos esa armonía y develamos la significación de las cosas deben ser los mismos que empleamos para presentar el mundo como un orden racional. Y como es un orden racional, esos términos serán los términos más transparentes de la comprensión. Por otra parte, ir más allá de los límites conceptuales de la armonía con el mundo, dejar de verlo como un orden racional y adoptar, digamos, una perspectiva democriteana, debe ser ir más allá de los límites conceptuales de la comprensión transparente.

Sólo recuerdo esa parte de nuestro pasado para ilustrar cómo podría haber sido la situación si no hubiéramos separado dos metas que hoy consideramos muy distintas e imposibles de combinar. Lo hacemos porque la revolución científica del siglo XVII implicó, entre otras cosas, su separación y división rigurosa. Esa fue la base del espectacular progreso de las ciencias naturales en los últimos tres siglos.

Así pues, la hipótesis que propongo es que la manera de entender las prácticas mágicas de algunas sociedades primitivas podría consistir en verlas no a través de la disyunción —o prototecnología o actividad expresiva— sino de la coparticipación en un modo de actividad en la cual ese tipo de separación y segregación nítidas todavía no se ha concretado. Ahora bien, identificar esas dos posibilidades —respectivamente, la fusión y la segregación de lo cognitivo o manipulativo por un lado, y lo simbólico o integrador por otro— equivale a encontrar un lenguaje de contrastes transparentes, un lenguaje que nos permita dar una explicación de las operaciones de ambas sociedades en términos del mismo conjunto de posibilidades.

A diferencia de la explicación neutra, esta versión no implica proyectar nuestro propio espectro de actividades en los agentes de la otra sociedad. Admite la posibilidad de que su campo de actividades sea radicalmente diferente del nuestro y que algunas de ellas no tengan correspondencia entre las nuestras, cosa que resulta ser cierta. Pero a diferencia del punto de vista de la incorregibilidad, no termina de aceptar que sus actividades específicas son inconmensurables con las nuestras y, de una u otra manera, es preciso entenderlas en sus propios términos o no entenderlas en absoluto. Al contrario, busca un lenguaje de contrastes transparentes con el cual podamos entender sus prácticas en relación con las nuestras.

Esto significa que la comprensión de sí de la otra sociedad no es incorregible. Evitamos criticar a sus miembros por razones irrelevantes. No los vemos como si no hicieran más que cometer una serie de errores científicos y tecnológicos. Pero podemos criticarlos. Pues la perspectiva de la separación ha mostrado *en algunos aspectos* su indudable superioridad sobre el punto de vista de la fusión. Es infinitamente superior para la comprensión del mundo natural. Nuestro inmenso éxito tecnológico es prueba de ello. Quizá seamos inferiores a los primitivos en otros aspectos, por ejemplo nuestra integración con el mundo, como sostendrían algunos contemporáneos. Pero esto es algo que el lenguaje de los contrastes debería ayudarnos a evaluar con mayor lucidez. Ese lenguaje contribuye sin duda a nuestra comprensión, cualquiera sea el veredicto, porque podemos ver que la perspectiva científica moderna es un logro histórico y no el modo humano permanente de pensamiento.

Este ejemplo pretendía mostrar que, entendido con propiedad, el enfoque interpretativo, lejos de conducir al etnocentrismo, debería generar exactamente lo contrario, porque a menudo nos vemos ante la imposibilidad de entender otra sociedad si al mismo tiempo no nos entendemos mejor a nosotros mismos. Así sucede cada vez que el lenguaje de los contrastes transparentes que es adecuado para el caso también nos obliga a una nueva descripción de lo que hacemos. En el ejemplo antes mencionado, nos fuerza a ver la separación del conocimiento y la armonía con el cosmos como algo que hemos provocado, una posibilidad entre otras y no el marco ineludible de todo pensamiento. Siempre

corremos el riesgo de considerar que nuestras maneras de actuar y pensar son las únicas concebibles. En eso consiste precisamente el etnocentrismo. La comprensión de otras sociedades debería, por fuerza, alejarnos de esa actitud; debería modificar nuestra autocomprensión. El mérito de la concepción interpretativa radica en explicar cómo sucede esto, cuando sucede.

De hecho, en el encuentro mundial de culturas a lo largo de los últimos cuatro siglos ha habido muchas modificaciones de la comprensión de sí a raíz de los contactos con otros. Pero la distribución de esas modificaciones fue muy desigual. Las sociedades menos poderosas sintieron todo el peso de la presión para modificar sus términos tradicionales de comprensión. La cultura dominante, la cultura europea, pudo darse durante un tiempo el lujo del etnocentrismo. El poder puede permitirse ilusiones.

Pero a medida que el mundo evoluciona hacia un nuevo equilibrio de poder, también debe ser posible un nuevo tipo de entendimiento mutuo, a menos que las diferentes partes sientan otra vez la tentación de huir de él para encerrarse en las ilusiones convenientes de la infalibilidad científica o religiosa. Como un nuevo entendimiento mutuo implica una nueva comprensión de sí —y esto puede ser perturbador—, las tentaciones de escapar pueden ser muy acuciantes.

III

He tratado de presentar aquí una visión de las teorías sociales y políticas como teorías sobre la práctica. En este aspecto, debe contrastárselas marcadamente con las teorías elaboradas por las ciencias naturales. La tentación de asimilar unas y otras es muy fuerte en nuestra civilización, en parte por el éxito característico de esas ciencias y en parte porque ellas parecen prometer un grado de control tecnológico sobre las cosas que a menudo anhelamos trasladar a la sociedad.

Pero ceder a esa tentación es caer en una concepción distorsionada de lo que hacemos en las ciencias sociales. Y esto tiene un costo. No sólo generamos explicaciones espu-

rias y conocimientos especiosos, sino que también alentamos una búsqueda de soluciones tecnológicas para nuestros problemas sociales más profundos, que con frecuencia se agravan a causa de nuestros desacertados intentos de manipular sus parámetros.

He intentado sostener que si aprendemos a situar nuestra teorización social entre nuestras *prácticas*, podemos liberarnos de esas concepciones erróneas. Ese aprendizaje puede permitirnos entender mejor qué significa validar una teoría. Podemos ver que explicar al otro implica entenderlo. Y al mismo tiempo, esto puede darnos cierta idea de las complejas relaciones que ligan la explicación a la autodefinición y la comprensión de sí a la comprensión del otro.

En este artículo traté de llegar a la raíz del desasosiego intelectual y moral que sentimos al teorizar sobre sociedades muy diferentes. Si la explicación exige la comprensión, ¿cómo estar seguros de que hemos explicado lo que ocurre en otra sociedad? Más aún, si la explicación debe tener sentido para nosotros, ¿cómo puede evitar ser crítica? ¿Y por qué nos sentimos autorizados a declarar que los otros se equivocan acerca de sí mismos? El desasosiego moral, en particular, nos lleva a procurar huir hacia unas ciencias sociales supuestamente neutras o un relativismo debilitante.

Sostengo que no hay motivos para perder el ánimo. La comprensión es inseparable de la crítica pero esta, a su turno, es inseparable de la autocrítica. El advertirlo puede darnos, desde luego, un motivo aún más fuerte para sentir pánico y refugiarnos en una objetividad espuria, pero debería desacreditar de manera decisiva los fundamentos que justifican esa actitud.

Esto pone de manifiesto otra faceta del entrelazamiento de la explicación y la definición de sí que ha estado implícita en gran parte de la discusión precedente, en la cual intenté esbozar la idea de que la comprensión de otra sociedad puede llevarnos a cuestionar nuestras autodefiniciones. Puede obligarnos a hacerlo, porque no estaremos en condiciones de alcanzar una explicación adecuada de esa sociedad a menos que entendamos sus autodefiniciones, y estas pueden ser lo bastante diferentes de las nuestras para imponernos la ampliación de nuestro lenguaje de las posibilidades humanas.

Pero esto también muestra que las ciencias explicativas de la sociedad son lógica e históricamente dependientes de nuestras autodefiniciones. Lo son lógicamente, como he sostenido, porque una explicación valedera debe tomar al sujeto como agente. Este punto de vista remite asimismo a una dependencia histórica: dentro de cualquier cultura dada, los lenguajes de las ciencias sociales se desarrollan y nutren de los lenguajes de la definición de sí que evolucionaron en su seno. La idea de una ciencia que pudiera ignorar la cultura y la historia y no hiciera sino eludir los lenguajes históricamente desarrollados de la autocomprensión política y social ha sido una de las grandes ilusiones recurrentes de la civilización occidental moderna.

Las teorías supuestamente independientes y por encima de la cultura resultan ser muy dependientes del provincianismo de ciertas formas occidentales de cultura política. Por ejemplo, la concepción del sistema político como una respuesta a las demandas generadas por individuos o grupos sectoriales de la sociedad, cualquiera sea su verosimilitud, depende fuertemente, como es obvio, de las prácticas individualistas de la política occidental moderna, dentro de la cual las instituciones gubernamentales aparecen sobre todo como instrumentos. Si en nuestra vida institucional y política la negociación y la intermediación de intereses individuales y grupales no cumplieran un papel tan grande y legítimamente aceptado, no podría aducirse siquiera un motivo superficial para explicar nuestra vida política mediante esas teorías.

Pero el hecho de que nuestras prácticas sean de ese tipo depende, por su parte, de las autodefiniciones de cariz individualista que se han desarrollado en nuestra civilización; y estas se nutrieron a su turno de las teorías atomistas e instrumentalistas que tienen tanta importancia en el pensamiento moderno. De modo que las ciencias políticas contemporáneas tienen una vasta deuda no reconocida, y por lo tanto no honrada, con la teoría política moderna.

En otras palabras, las autodefiniciones dan a la teoría explicativa cierto ajuste. Distamos de decir, sin embargo, que ese ajuste es perfecto. Al contrario, el defecto de las teorías individualistas es que ignoran otros aspectos importantes de la realidad política occidental, ligados a las prácticas del autogobierno y nuestra autocomprensión como repúbli-

cas de ciudadanos. Puede sostenerse que esas prácticas son tan fundamentales y esenciales para nuestra realidad como las prácticas inscriptas en las teorías atomistas e instrumentalistas. Y, desde luego, han sido exploradas y definidas con mayor extensión en otras tradiciones de la teoría política, por ejemplo la del humanismo cívico o, desde un punto de vista revolucionario, la teoría marxista o anarquista. En nuestros días, la práctica de la sociedad occidental está configurada en parte por las definiciones aportadas por esas teorías. Y estas, de manera correspondiente, dieron sus fundamentos a las ciencias políticas críticas.

Así, las ciencias políticas supuestamente extraculturales, que modelan su independencia de la historia según el paradigma de las ciencias naturales, tienen en realidad profundas raíces en la cultura occidental. Más aún, sus raíces se encuentran en una de las tendencias en conflicto de la cultura política occidental. De manera que esas ciencias políticas no sólo son ignorantes de sus orígenes, sino también profunda e inconscientemente partisanas. Inclinan su peso a favor de una política atomista e instrumentalista y contra las orientaciones rivales de la comunidad y el autogobierno ciudadano.

La distorsión es aún más grande cuando entramos al ámbito de la política comparada. El modelo presuntamente extracultural se aplica a sociedades en las cuales no existe nada análogo a la política atomista e instrumentalista de Occidente, y el resultado es a la vez poco esclarecedor y tendencioso. Vale decir, no se explica demasiado de la política de esas sociedades no occidentales, mientras que la teoría deja traslucir la norma de la función del bien instrumental como *telos* indiscutible del desarrollo. El confuso modelo de la ciencia libre de valores y por encima de la cultura no permite a quienes lo practican advertir su etnocentrismo y sus decisiones normativas. De hecho, asignan a una sociedad no occidental una meta que ninguna sociedad occidental aceptaría ni por un instante. Porque en realidad, la política instrumentalista de Occidente ha sufrido el efecto moderador y tuvo el contrapeso y el control de la política de la participación ciudadana. En rigor, el hecho de que ese equilibrio esté hoy amenazado es, creo, la fuente de una gran crisis de la sociedad occidental.

Pero la influencia de los modelos inadecuados, occidentales y seudo universales sobre las ciencias sociales de algunos países no occidentales —ejemplificada, como lo mostraré, por el impacto del behaviorismo norteamericano sobre las ciencias políticas indias— se debe a algo más que las relaciones históricas entre poderes políticos desiguales. Si tomamos ese impacto como un ejemplo, diré que está estrechamente ligado al hecho de no haber visto que, para dar una imagen esclarecedora de la sociedad india, las ciencias políticas deberían haberse basado en las autodefiniciones indias.

Pero ese fracaso se debe a la relativa ausencia de autodefiniciones de la *política* en el pensamiento indio tradicional, con lo cual aludo a algo así: las prácticas mediante las cuales la gente contribuye, en la cooperación o el conflicto, a dar forma al ejercicio del poder y la autoridad en su vida. Como ha sostenido Ashis Nandy,[4] hay una reflexión india tradicional sobre el manejo del estado, centrada en los usos amorales e irresponsables del poder; y hay concepciones del orden apropiado de las cosas, incluso con un lugar específico asignado al poder político, si aceptamos las observaciones de Louis Dumont.[5] Pero la política como un ámbito de actividad con sus normas intrínsecas y sus nociones específicas del bien y la realización no tenía cabida en esa tradición.

No es sorprendente. Este concepto de la política, podríamos afirmar, se inventó en Occidente y más específicamente en Grecia. Y no fue por azar, pues los griegos habían desarrollado prácticas de participación en el poder que pocos pueblos tenían. La India tradicional, sería lícito decir, no necesitaba el concepto de una práctica que no poseía.

Pero en la India contemporánea existe la política. Hay prácticas a través de las cuales la gente contribuye a dar forma a la incidencia del poder, cualesquiera sean las desigualdades y exclusiones que perjudican el proceso democrático. La India contemporánea, entonces, necesita efectivamente un concepto de ese tipo. Pero si no me equivoco, esto es algo

[4] Véase A. Nandy, «The making and unmaking of political cultures in India», en *At the Edge of Psychology*, Nueva Delhi: Oxford University Press, 1980.

[5] Véase L. Dumont, *Homo hierarchicus*, París: Gallimard, 1966 [*Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid: Aguilar, 1970].

que no puede proporcionarse desde afuera y ya listo para usar. El o los conceptos apropiados de la política en la India sólo surgirán en virtud de una articulación de las autodefiniciones de personas dedicadas a las prácticas políticas en ese país. Así surgieron, después de todo, las escasas nociones de la política que nos aportan alguna luz en Occidente. Tal es, a mi juicio, el único camino por el cual pueden aparecer esos conceptos. Y de mis argumentos precedentes se deduce que no sólo serían pertinentes para la India. Unas ciencias políticas más adecuadas para esa sociedad transformarían la política comparada. Plantearían el desafío de elaborar un lenguaje teórico apropiado mediante el cual pudieran compararse de manera esclarecedora prácticas muy diferentes de la política, tanto indias como occidentales. El desarrollo de ese lenguaje transformaría a su vez la comprensión que cada una de nuestras sociedades tiene de sí misma. La comunidad internacional de especialistas tiene potencialmente mucho que ganar con el trabajo que se realiza en la India.

Tercera parte. La ciudad del hombre moderno

7. El atomismo*

Me gustaría examinar la cuestión del atomismo político o, al menos, tratar de aclarar cuál es ese problema. Mi objetivo es decir en qué consisten las doctrinas atomistas y examinar la manera de abordar la cuestión en torno de ellas, esto es, cómo es posible probarlas o refutarlas o, por lo menos, cuáles son los argumentos convincentes a favor o en contra y, por último, qué pueden contribuir a demostrar esas doctrinas.

El término «atomismo» se utiliza con cierta latitud para caracterizar las doctrinas de la teoría del contrato social surgidas en el siglo XVII, y también las doctrinas posteriores que, aunque no apelaran a esa noción, heredaron la idea de que, en cierto sentido, los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales. En este aspecto, algunas formas del utilitarismo pueden considerarse como sucesoras de aquella teoría. El término también se aplica a las doctrinas contemporáneas que vuelven a la teoría del contrato social, tratan de defender de alguna manera la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad o presentan una visión puramente instrumental de esta.

Desde luego, cualquier vocablo utilizado con tanta amplitud en el discurso político puede definirse de muchas maneras. Y tal vez habría que excluir por completo del discurso filosófico los términos que tienden a transformarse en epítetos de condena en la batalla entre diferentes concepciones. Bien podríamos sostener que «atomismo» es uno de ellos, porque al parecer lo utilizan exclusivamente sus ene-

* Título original: «Atomism», publicado por primera vez en Alkis Kontos, ed., *Powers, Possessions and Freedom*, Toronto: University of Toronto Press, 1979, págs. 39-61, y reeditado en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, págs. 187-210.

migos. Ni siquiera suscita el aprecio de individualistas extremos como Nozick, quienes suelen preferir otros como «individualismo».

Quizás elegí el término equivocado. Pero en la teoría política hay un problema central que merece largamente ser objeto de alguna descripción. Y la mejor manera de hacerlo acaso sea la siguiente: lo que llamo doctrinas atomistas están en la base de la revolución producida durante el siglo XVII en el vocabulario del discurso normativo, que asociamos a los nombres de Hobbes y Locke.

Estos autores, y otros que presentaron concepciones basadas en el contrato social, nos dejaron un legado de pensamiento político en el cual la noción de derechos cumple un papel esencial en la justificación de las estructuras y la acción políticas. La doctrina central de esta tradición es una afirmación de lo que solemos llamar primacía de los derechos.

Las teorías que afirman esa primacía son las que adoptan como principio o, al menos, como uno de los principios fundamentales de su doctrina política la atribución de ciertos derechos a los individuos, y niegan la misma jerarquía a un principio de pertenencia u obligación. Este último principio nos impone, en cuanto hombres, el deber de pertenecer a la sociedad en general o a una sociedad de un tipo determinado, u obedecer a la autoridad en general o a una autoridad de cierto tipo. En otras palabras, las teorías de la primacía de los derechos aceptan el principio de atribución a los hombres de derechos que valen incondicionalmente,[1] es

[1] Las palabras «condicional» e «incondicional» pueden confundir, porque hay algunas teorías de la pertenencia, para llamarlas de algún modo, según las cuales nuestra obligación de obedecer o pertenecer a una sociedad determinada puede ser inválida en ciertas circunstancias. Por ejemplo, las teorías medievales que justificaban el tiranicidio describían al hombre, empero, como un animal social y, por lo tanto, eran teorías de la pertenencia en el sentido empleado aquí. Pero admitían la revocación, en ciertos casos, de nuestra obligación de obedecer a la autoridad garante de la cohesión de la sociedad, y reconocían la posibilidad de matar al gobernante cuando era un tirano. En ese aspecto, podríamos decir que la obligación de obedecer era «condicional». Las cosas, sin embargo, no son iguales en una teoría de la primacía de los derechos. Pues en las teorías de la pertenencia resulta claro que los hombres, como tales, tienen la obligación de pertenecer a la sociedad y sostenerla. Puede haber restricciones en cuanto al tipo de sociedad susceptible de realizar la meta subyacente y, en consecuen-

decir, valederos para los hombres como tales. Pero rechazan esa incondicionalidad para un principio de pertenencia u obligación. Antes bien, nuestra obligación de pertenecer a una sociedad o sostenerla, u obedecer a sus autoridades, se considera derivada; se nos impone de manera condicional, en virtud de nuestro consentimiento o por el hecho de ser ventajosa para nosotros. En ciertas condiciones, la obligación de pertenencia se deduce del principio más fundamental de atribución de derechos.[2]

El paradigma de las teorías de la primacía de los derechos es evidentemente el de Locke. Pero hay teorías contemporáneas de este tipo, y una de las más conocidas en años recientes ha sido la de Robert Nozick.[3] Este autor también afirma el carácter fundamental de los derechos de los individuos y luego procede a discutir si es lícito exigir obediencia a un estado, y en qué condiciones.

Las teorías de la primacía de los derechos han sido una de las influencias formativas de la conciencia política moderna. Así, argumentos como el de Nozick tienen al menos una verosimilitud superficial para nuestros contemporáneos, y a veces bastante más que eso. Como mínimo, sus adversarios, antes de seguir adelante, deben detenerse sin más trámite y considerar cómo enfrentar las afirmaciones de un argumento que llega a conclusiones sobre la obediencia política muy alejadas del sentido común de nuestra sociedad, y ello porque el punto de partida en los derechos in-

---

cia, de ello es posible deducir la autorización a romper con las formas pervertidas; pero la obligación misma de pertenecer era fundamental e incondicional, valía «por naturaleza». En las teorías de la primacía de los derechos, la idea es que la mera naturaleza no nos obliga a pertenecer a nada; esa obligación debe ser ante todo objeto de un contrato.

[2] Tal vez esto no sea válido para todas las doctrinas que fundan una teoría política en una afirmación del derecho natural. En efecto, la nueva doctrina de los derechos humanos concebida por el profesor Macpherson, por ejemplo en *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford: Clarendon Press, 1973, pág. 236, presuntamente liberada del «postulado de la pugnacidad inherente y permanente de los hombres», parecería implicar una aserción de los derechos individuales que presupone la sociedad, en vez de no ir más allá de establecer las condiciones límite de su posible legitimidad.

[3] R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York: Basic Books, 1974 [*Anarquía, estado y utopía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988].

dividuales tiene para nosotros, *prima facie*, una fuerza innegable.

Esto es notable, pues no siempre habría sido así. En una etapa anterior de la civilización occidental, desde luego, para no hablar de otras civilizaciones, estos argumentos habrían parecido sumamente extravagantes e inverosímiles. La idea misma de iniciar una argumentación basada en los derechos del individuo habría sido extraña y desconcertante; casi tan desconcertante como si yo partiera de la premisa de que la reina gobierna por derecho divino. Quizás usted no desestimara mis dichos de inmediato, pero esperaría que yo tuviera al menos la sensatez de empezar con alguna premisa menos polémica y llegar con mi argumento hasta el derecho divino, y no tomarlo como punto de partida.

¿Por qué estimamos razonable comenzar una teoría política con una afirmación de los derechos individuales y asignarles primacía? A mi juicio, la respuesta a esta cuestión se encuentra en la influencia que tiene sobre nosotros lo que he llamado atomismo. El atomismo representa una visión de la naturaleza y la condición humanas que (entre otras cosas) hace plausible una doctrina de los derechos; o, para decirlo por la negativa, es una visión cuya ausencia convierte a esa doctrina en sospechosa, al extremo de hacerla virtualmente insostenible.

¿Cómo podemos formular esa concepción? Tal vez lo más adecuado sea tomar los términos de la tesis opuesta, a saber, la idea de que el hombre es un animal social. Una de las más influyentes formulaciones de esta última tesis es la de Aristóteles, quien la plantea en términos de la noción de autosuficiencia (*autarkeia*). El hombre es un animal social, e incluso un animal político, porque por sí solo no es autosuficiente, y en cierto e importante sentido no lo es al margen de una *polis*. Si tomamos prestado ese término, entonces, podremos decir que el atomismo afirma la autosuficiencia del hombre aislado o, si se prefiere, del individuo.

Algunos pueden estimar evidente que la doctrina de la primacía de los derechos necesita un marco de este tipo; pero es preciso fundamentarlo porque otros lo niegan enérgicamente. Y en general, los partidarios de la doctrina se cuentan entre los más vigorosos detractores. De ordinario, no admitirán que la afirmación de los derechos depende de ninguna concepción específica sobre la naturaleza del hom-

bre, en especial de una tesis tan difícil de formular y dilucidar como esta. Y hacer que su teoría política se base en una tesis formulada de esta manera les parece el colmo del agravio. Pues si el atomismo significa que el hombre aislado es autosuficiente, con seguridad es una doctrina muy cuestionable.

¿Qué significa entonces decir que los hombres aislados son autosuficientes? ¿Que sobrevivirían al margen de la sociedad? Es evidente que muchos no podrían hacerlo. Y los mejores y más afortunados sólo sobrevivirían en el más sumario de los sentidos, a saber, no sucumbirían. No se trataría de una vida tal como la conocemos. Con seguridad, los partidarios de la primacía de los derechos no deben negar esos hechos concretos. ¿El mero hecho de que un hombre no apruebe un curso de supervivencia y viva menos de una semana si se lo deja al norte del Gran Lago del Esclavo* con apenas un hacha y una caja de fósforos (impermeables) debe impedirnos escribir libros a favor del estado mínimo sobre la base de los derechos inviolables del individuo?

Bajo el peso de esta pregunta retórica, podríamos sentir la tentación de concluir que todo el esfuerzo por encontrar un marco para los argumentos que parten de los derechos está mal orientado. Esos argumentos no parecen tener nada que ver con ninguna creencia. Si tomamos la difundida opinión de que las cuestiones normativas son autónomas y no deben resolverse mediante consideraciones fácticas, ¿por qué, entonces, una posición normativa en la cual los derechos son el criterio último no es compatible con cualquier grupo de creencias fácticas sobre lo que los hombres pueden y no pueden hacer y lo que la sociedad les hace o no les hace?

Desde este punto de vista, el hecho de que los grandes teóricos clásicos del atomismo también hayan sostenido algunas extrañas concepciones sobre la historicidad de un estado de naturaleza en el cual los hombres vivían sin sociedad sería un accidente histórico poco interesante. En rigor, podría argumentarse que ni siquiera ellos adherían a la autosuficiencia del hombre tal como definimos la cuestión en el párrafo anterior. No sólo Hobbes consideró que la vida del hombre en el estado de naturaleza era detestable, brutal y

* Lago canadiense situado en los Territorios del Noroeste, a unos cuatrocientos kilómetros al sur del Círculo Polar Artico. (*N. del T.*)

breve. Todos los teóricos del contrato social hicieron hincapié en las grandes e insuperables ventajas que los hombres obtenían al entrar en la sociedad. Y en el caso de Locke, podría decirse que ni siquiera su estado de naturaleza era una situación de autosuficiencia en el sentido de nuestro sobreviviente al norte del Gran Lago del Esclavo; antes bien, se trataba sin duda alguna de una condición de intercambio y relaciones sociales bastante desarrolladas y difundidas, en la cual sólo faltaba la autoridad política.

En consecuencia, tal vez no deberíamos buscar ningún marco, en cuyo caso toda la empresa de este artículo sería errada. Los lectores convencidos por este argumento deberían, desde luego, detenerse aquí. Pero estoy persuadido de que queda mucho por decir.

Para empezar, lo que está en juego no es la autosuficiencia en el sentido del asunto del Gran Lago del Esclavo, sino otra cosa. Lo que sostuvieron las distintas teorías de la naturaleza social del hombre no sólo fue que los hombres aislados no pueden sobrevivir en un plano material, sino, y mucho más, que sólo desarrollan sus capacidades característicamente humanas en la sociedad. La idea es que la vida en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en algún sentido de esta facultad, o una condición necesaria para transformarse en un agente moral en el pleno sentido de la expresión, o convertirse en un ser completamente autónomo y responsable. Estas variaciones y otras similares representan las diferentes maneras como se formuló o podría formularse una tesis acerca del hombre como animal social. Lo que tienen en común es la visión de que al margen de la sociedad —o en algunas variantes, al margen de ciertos tipos de sociedad—, nuestras capacidades distintivamente humanas no podrían desarrollarse. Desde el punto de vista de esta tesis, también es irrelevante que un organismo nacido de una matriz humana sobreviva o no en la naturaleza salvaje; lo importante es que, en tales condiciones, ese organismo no podría realizar su potencial específicamente humano.

Pero todo esto, podría decir alguien, también es irrelevante para el argumento de los derechos individuales. Ese argumento es tan independiente de toda tesis sobre las condiciones de desarrollo del potencial humano, cualquiera sea

este, como de las condiciones de supervivencia en la naturaleza salvaje. No hace sino afirmar que la justificación de la autoridad política debería partir de un fundamento de los derechos individuales. Por lo común se considera que la prueba de aquella independencia es la siguiente: como es obvio, no negamos derechos a los seres nacidos de mujer que no han desarrollado en toda su plenitud el potencial humano, por ejemplo los niños. Y si alguien objeta que estos están en vías de alcanzar una plena humanidad, la réplica es que atribuimos derechos a los lunáticos, a los comatosos, a los afectados por una senilidad irreversible, etc. Es evidente que en nuestra atribución corriente de derechos, los otorgamos a los seres humanos como tales, con prescindencia del hecho de que hayan desarrollado ese potencial o no. Entonces, ¿por qué una tesis sobre las condiciones de su desarrollo ha de ser pertinente para los argumentos acerca de tales derechos?

La respuesta es que el hecho de atribuir derechos a los idiotas no zanja la cuestión. Puede suceder, no obstante, que nuestra concepción del potencial humano específico sea una parte esencial del marco de nuestra atribución de derechos. ¿Por qué, por ejemplo, los asignamos a los seres humanos y no a los animales, los árboles, las piedras y las montañas? Habría quien replicara que algunas personas quieren atribuirlos a los animales. De hecho, el propio Nozick se cuenta entre ellos. Pero un examen de esta posibilidad contribuirá a abogar por la causa que defiendo.

¿Por qué atribuir derechos a los animales? O si esto parece demasiado extravagante, ¿por qué sostener que está mal matarlos o infligirles dolor? La respuesta habitual es que son seres sensibles [*sentient*]. Pero este concepto de sensibilidad [*sentience*] no es tan simple como parece, tal cual están dispuestos a reconocerlo quienes han sostenido esta posición. No podemos considerar que significa sencillamente «capaz de sentir dolor» y, sobre la base de ese factor común, afirmar que no deberíamos infligirlo a ningún ser sensible, porque en realidad queremos sostener algo más: si hubiera algún medio absolutamente indoloro de matar, con un rayo láser, pongamos por caso, no veríamos en ello un motivo para que los vegetarianos renunciaran a sus objeciones a la matanza de ganado para alimentarse, y ni hablar de considerar lícito matar a personas por conveniencia

de otros o en nombre de las exigencias del progreso (aunque en el caso humano el argumento se complicaría debido a la angustia suscitada por la posibilidad de ser una víctima del rayo láser).

En consecuencia, «sensibilidad» debe significar aquí algo más; algo así como «capaz de disfrutar de la vida y de sus propias y diversas capacidades», donde «disfrutar» tiene en parte su sentido anticuado o jurídico, como en «disfrutar del uso de sus miembros», y no su acepción coloquial más restringida, la de «pasarla bien». En este sentido, la sensibilidad implica algún tipo de autoconciencia de las sensaciones de sí; y la intuición fundante de la prohibición de matar animales es que esa capacidad debe respetarse donde exista y no hay que suprimirla ni afectarla gravemente en los seres que la poseen.

La observación que se desprende de esta reflexión es que la atribución de derechos a los animales está ligada al discernimiento en ellos de una capacidad que a nuestro parecer debe respetarse, en el sentido de «respeto» utilizado en el párrafo precedente, a saber, algo que deberíamos fomentar y tenemos prohibido afectar. Tampoco se trata de una simple relación en virtud de la cual el contenido de los derechos que asignamos (por ejemplo, a la vida o al uso sin menoscabo de los miembros) los limita a esos seres, dado que otros (piedras y montañas, por ejemplo) serían incapaces de ejercerlos. En efecto, el hecho de que un ser dado tenga la capacidad C no es una condición suficiente para que le otorguemos un derecho a C. En algunas playas la arena tiende a formar dunas, pero nadie afirmaría que al nivelarlas en beneficio del aprovechamiento turístico estamos violando un derecho.

Lo que sirve de base a la convicción de que ciertos seres tienen derecho a A, B o C —una intuición, si queremos darle ese nombre, o cualquier otro que prefiramos— es que ellos muestran una capacidad que exige respeto; esta capacidad contribuye, además, a determinar la forma de los derechos, es decir, a establecer que son derechos a tal o cual cosa. Una vez que aceptamos que los seres con esa capacidad exigen respeto, basta, en rigor, con identificar a A como su poseedor para considerarlo derechohabiente. Y está claro que aquella también es siempre una condición necesaria de esa tenencia, aunque sólo sea porque el objeto de los derechos se defi-

nirá en relación con la capacidad. Pero la mera posesión de esta última no tendrá para nosotros ninguna consecuencia normativa si no compartimos la convicción de que esa capacidad exige respeto.

Me disculpo con quienes se interesan en el tema por este largo excursus por los derechos de los animales. Tal vez nos ayude, sin embargo, a aclarar la observación sobre los derechos del hombre, a saber, que también se adjudican en virtud de una capacidad que contribuye asimismo a determinar su forma. Aun los más enérgicos defensores de los derechos de los animales coincidirán en que los hombres tienen derechos diferentes: por ejemplo, el derecho a la libre elección de sus convicciones religiosas o metafísicas, a disponer de sus bienes, etc. Y decir que los animales no pueden hacer esas cosas no basta para explicar la diferencia; la mayoría de los animales no pueden rascarse la región lumbar, pero esto no nos induce a inscribir esa capacidad en la Carta de las Naciones Unidas. Antes bien, la intuición de que los hombres tienen el derecho a la vida, a la libertad, a la profesión irrestricta de sus convicciones, al ejercicio de sus creencias morales o religiosas, no es sino otra faceta de la idea de que la forma de vida caracterizada por estas capacidades específicamente humanas nos impone respeto.[4]

Los seres con esas capacidades exigen nuestro respeto porque estas son de especial significación para nosotros; tienen una jerarquía moral especial. Y debido a ello podemos ver por qué el esquema de los derechos es lo que es: la vida, desde luego, se protege, porque esos seres son formas de vida, y en consecuencia también se protegen, por la misma razón, la integridad corporal y la inmunidad contra los vejámenes. Pero el esquema incluye asimismo la protección de las actividades que realizan las capacidades específicamente humanas; y por lo tanto tenemos derecho a sostener nuestras convicciones, a practicar nuestra religión, etcétera.

[4] No pretendo con esto haber dado una formulación satisfactoria de lo que exige nuestro respeto cuando se trata de seres humanos. La tarea dista de ser fácil. Cf. la interesante discusión de R. Nozick, *Anarchy, State, op. cit.*, capítulo 3, págs. 48-51, así como el análisis precedente. Pero si bien una formulación general satisfactoria está fuera de nuestro alcance, podemos coincidir con facilidad en algunas de las capacidades específicamente humanas, y esto es suficiente para exponer mi argumento.

En otras palabras, nuestra concepción de lo específicamente humano no es en modo alguno irrelevante para nuestra atribución de derechos a la gente. Al contrario, habría algo incoherente e incomprensible en una posición que pretendiera atribuir derechos a los hombres pero renunciara a toda convicción sobre la jerarquía moral especial de cualquier capacidad humana y le negara todo valor o mérito.[5]

Pero, podría objetar un adversario, ¿qué pasa si admitimos que al afirmar un derecho aseveramos que cierta forma de vida o cierta capacidad exige nuestro respeto? ¿Qué reconocemos por encima de la convicción de que esas capacidades son la base del derecho? ¿A qué otra cosa nos compromete ese respeto? Puesto que, con seguridad, las consecuencias normativas son las mismas en uno y otro caso, es decir, que debemos abstenernos de violar los derechos de cualquier ser poseedor de esas capacidades.

De hecho, sin embargo, las consecuencias normativas son más amplias, y esto es lo que la segunda fórmula pone en evidencia. Decir que ciertas capacidades exigen respeto o tienen valía a nuestros ojos es decir que reconocemos el compromiso de promoverlas y fomentarlas. No reconocemos únicamente el derecho de la gente (y/o de los animales) a

[5] A decir verdad, los utilitaristas no están lejos de una posición que hace de la sensibilidad [*sentience*] el fundamento del derecho (o, mejor, de su débil equivalente utilitario, el estatus de un ser cuyos deseos e intereses deben ponderarse en cálculos morales) y, de tal modo, negaría en su forma extrema toda consideración especial a los seres humanos en comparación con otros animales. Pero este punto de vista se vincula a la convicción de que la sensibilidad exige nuestro respeto y disfruta de esa jerarquía moral especial. De hecho, con una postura de este tipo la incoherencia se manifestará en otra parte, en el esquema de los derechos humanos que será difícil conciliar con la reducción de los hombres y los animales al mismo nivel. ¿Cómo justificar la afirmación del derecho a nuestras propias convicciones morales o religiosas? La administración de determinado tipo de drogas podría hacer, tal vez, que la gente fuera muy feliz e incluso se sintiera eufórica, e inducirla al mismo tiempo a profesar prácticamente cualquier cosa para complacer a sus eventuales acompañantes. No obstante, sentiríamos que inyectarles esas drogas es una violación de sus derechos. Véase una observación similar de Nozick, «la máquina de la experiencia», en *ibid.*, págs. 42-5. Pero ese derecho a las propias convicciones no puede conciliarse con el concepto de que sólo la sensibilidad es la base del derecho. Y esta dificultad del utilitarismo extremo muestra que la afirmación de los derechos está ligada a la convicción de que ciertas capacidades son de especial valor.

ellas, y por lo tanto el mandato negativo de no invadir o afectar el ejercicio de esas capacidades en otros. También afirmamos que es bueno que estas se desarrollen, que en ciertas circunstancias deberíamos fomentar ese desarrollo y contribuir a él, y que deberíamos realizar dichas capacidades en nosotros.

Es cierto, desde luego, que el alcance de esta afirmación del valor no será muy grande en el caso límite en que tomamos la sensibilidad como la base del derecho, porque ella es una capacidad que, en términos generales, existe o no en un ser dado; no es un potencial que necesita desarrollarse y puede realizarse en mayor o menor medida. Aun aquí, sin embargo, la afirmación del valor dice algo más que la aserción del derecho; dice, por ejemplo, que, en igualdad de las demás cosas, es bueno traer seres sensibles al mundo.

Cuando nos ocupamos de todo el esquema de los derechos humanos, el alcance de la afirmación del valor es significativamente más grande. La afirmación del valor de la capacidad humana de forjar convicciones morales y religiosas va mucho más allá de la aserción del derecho a profesarlas. También dice que debo llegar a ser el tipo de agente capaz de una auténtica convicción, que debo ser fiel a mis convicciones y no vivir una mentira o un autoengaño por temor o con vistas a obtener una ventaja, que en ciertas circunstancias debo ayudar a fomentar esa capacidad en otros, que debo educar a mis hijos con ese objeto, que no debo inhibirla en otros induciéndolos a una complacencia fácil y superficial, etc. Las cosas son así porque estamos frente a una capacidad característicamente humana que puede suprimirse, distorsionarse, atrofiarse o inhibirse o, a la inversa, realizarse como corresponde e incluso en un grado ejemplar.

La tesis que trato de exponer podría resumirse de este modo:

1) Atribuir el derecho natural (no sólo legal) de X al agente A es afirmar que A exige nuestro respeto, de manera tal que estamos moralmente obligados a no impedir que A haga o disfrute de X. Esto significa que la atribución del derecho es mucho más que la mera formulación de la orden: no impidas que A haga o disfrute de X. La orden puede impartirse a uno mismo o a los otros sin fundamentarla, si así decidimos hacerlo. Pero afirmar el derecho es decir que una criatura

como A tiene razones morales para exigir que no nos entrometamos. En consecuencia, también es afirmar algo sobre A: A es tal que esa orden es en cierto modo ineludible.

2) Podemos examinar las cosas con mayor detenimiento y tratar de definir lo que en A hace ineludible la orden. Trátese de lo que se tratare, podemos dar a esto el nombre E, la propiedad o propiedades esenciales de A. Entonces, E (en nuestro caso, las capacidades esencialmente humanas) define no sólo quiénes son los derechohabientes sino a qué tienen derecho. A tiene un derecho natural a X, si hacer o disfrutar de X es en esencia una parte de la manifestación de E (por ejemplo, si E es ser una forma de vida racional, A tiene un derecho natural a la vida y también al desarrollo sin trabas de la racionalidad), o si X es una condición causalmente necesaria de esa misma manifestación (por ejemplo, la posesión de bienes —considerada con mucha frecuencia como una salvaguardia necesaria de la vida o la libertad— o la percepción de un salario digno).

3) La afirmación de un derecho natural, a la vez que nos impone respetar a A cuando hace o disfruta de X, no puede sino tener también otras consecuencias morales. En efecto, si A es tal que esa imposición es ineludible, y es tal en virtud de E, E es entonces de gran valor moral y debería fomentarse y desarrollarse de todas las maneras pertinentes, y no sólo no obstaculizarse.

Por lo tanto, afirmar un derecho es más que impartir una orden. Esa afirmación tiene un marco conceptual esencial consistente en alguna noción del valor moral de ciertas propiedades o capacidades sin las cuales no tendría sentido. Así, por ejemplo, nuestra posición sería incomprensible e incoherente si atribuyéramos derechos a los hombres con respecto a las capacidades específicamente humanas (como el derecho a profesar nuestras convicciones o a la libre elección del estilo de vida o la profesión) y negáramos al mismo tiempo la necesidad de desarrollar esas capacidades o consideráseмos indiferente su realización o su supresión en nosotros mismos o en otros.

De esto se desprende que la respuesta a nuestra pregunta de algunas páginas atrás (¿por qué atribuimos esos derechos a los hombres y no a los animales, las piedras o los árboles?) es muy directa: porque los hombres y mujeres son

los seres que exhiben ciertas capacidades merecedoras de respeto. El hecho de que atribuyamos derechos a los idiotas, a los comatosos, a los malvados que han dado irremisiblemente la espalda al desarrollo adecuado de esas capacidades, etc., no muestra que estas son irrelevantes. Sólo indica que tenemos la fuerte sensación de que la jerarquía de criatura definida por la posibilidad de adquirir esas capacidades no puede perderse. Esa sensación recibió diferentes explicaciones racionales; por ejemplo, a través de la creencia en la inmortalidad del alma. Pero es interesante señalar que la comparten aun quienes han rechazado todas esas justificaciones tradicionales. Sentimos que en el psicótico incurable fluye una corriente de vida humana, donde la definición de «humano» puede ser incierta pero se relaciona con las capacidades específicas del hombre; sentimos que ese psicótico tiene sentimientos que sólo puede tener un ser humano, un animal usuario del lenguaje, y que sus sueños y fantasías son los que sólo puede tener un hombre. Aunque profundamente sepultada y distorsionada, su humanidad es inextirpable.

Si consideramos otro caso extremo, el de las personas sumergidas en un coma terminal pero prolongado, parecería que la opinión frecuente de que es preciso desconectar los aparatos que las mantienen con vida se basa, en parte, en la sensación de que los propios pacientes, si pudieran elegir *per impossibile*, no querrían seguir viviendo, justamente porque en ellos las posibilidades de la vida humana se han reducido a cero.

¿Cómo surge entonces la idea de que podemos afirmar los derechos al margen de un contexto de afirmación del valor de ciertas capacidades? La respuesta a esta pregunta nos llevará a internarnos profundamente en el problema central del pensamiento moderno, la naturaleza del sujeto. Sólo podemos dar aquí una explicación parcial. Hay sin lugar a dudas una gran cantidad de concepciones diferentes de las capacidades característicamente humanas y, por ende, también existen diferencias en cuanto al reconocimiento de los derechos. Volveré a este punto más adelante, en relación con otro aspecto.

Pero lo relevante para nuestro objetivo es que hay algunas concepciones de lo propiamente humano que asignan

una importancia central absoluta a la libertad de elegir nuestro modo de vida. Los defensores de este punto de vista ultraliberal son renuentes a admitir que la aserción de un derecho implica afirmar la realización de ciertas potencialidades, pues temen que la afirmación de obligaciones ofrezca un pretexto a la restricción de la libertad. Decir que tenemos un derecho a la libre elección de nuestra forma de vida debe ser decir que todas las elecciones son igualmente compatibles con ese principio de libertad y ninguna de ellas puede, desde el punto de vista moral, juzgarse mejor o peor de acuerdo con el principio, aunque, desde luego, tal vez queramos distinguir entre ellas sobre la base de otros principios.

Así, si tengo derecho a hacer lo que quiera con mis bienes, cualquier disposición que elija es igualmente justificable desde el punto de vista de ese principio: tal vez se me juzgue poco caritativo si los acaparo y no ayudo a quienes pasan necesidades, o poco creativo si los entierro en vez de invertirlos en iniciativas interesantes. Pero estas críticas surgen de nuestra aceptación de otros criterios morales, con prescindencia de la opinión de que tenemos derecho a hacer lo que queramos con lo que es nuestro.

Pero esa independencia con respecto a una obligación moral de autorrealización no puede considerarse de validez universal. Todas las elecciones son igualmente válidas, pero deben ser *elecciones*. La idea que atribuye ese carácter absoluto a la libertad de elección exalta esta última como una capacidad humana. Lleva en su seno la exigencia de que nos convirtamos en seres capaces de elección, nos elevemos al nivel de autoconciencia y autonomía en el que podemos ejercerla y no nos quedemos empantanados, por obra del temor, la indolencia, la ignorancia o la superstición, en algún código impuesto por la tradición, la sociedad o el destino que nos diga cómo debemos disponer de lo que nos pertenece. El ultraliberalismo sólo puede mostrarse desvinculado de toda afirmación de valor y, por lo tanto, de toda obligación de autorrealización cuando la gente acepta la psicología moral completamente simplista del empirismo tradicional, según la cual los agentes humanos poseen una plena capacidad de elección como un elemento dado y no como un potencial que es preciso desarrollar.

Si todo esto es válido, la doctrina de la primacía de los derechos no es tan independiente de las consideraciones sobre

la naturaleza humana y la condición social del hombre como presumen sus defensores. En efecto, podría verse debilitada por los argumentos capaces de mostrar que los hombres no son autosuficientes en el sentido de la tesis antes expuesta, esto es, que no pueden desarrollar sus potencialidades típicamente humanas al margen de la sociedad en general o de ciertos tipos de sociedad en particular. En este aspecto, la doctrina dependería de una tesis atomista que afirmara esa clase de autosuficiencia.

La conexión que procuro establecer aquí puede advertirse si seguimos el análisis precedente sobre el marco de los derechos. Si no podemos atribuir derechos naturales sin afirmar el valor de ciertas capacidades humanas, y esa afirmación tiene otras consecuencias normativas (esto es, que debemos fomentar y alimentar esas capacidades en nosotros mismos y los otros), cualquier prueba de que aquellas sólo pueden desarrollarse en la sociedad en general o en determinado tipo de sociedad demuestra también que debemos pertenecer a una u otra, y sostenerla. Pero en ese caso, siempre que una tesis social (vale decir, antiatomista) del tipo correcto pueda ser cierta, es imposible una aserción de la primacía de los derechos, pues afirmar los derechos en cuestión es afirmar las capacidades y, visto que la tesis social es verdadera en lo concerniente a ellas, esto nos compromete a contraer una obligación de pertenencia. Esa obligación será tan fundamental como la afirmación de los derechos, porque es inseparable de ella. Por consiguiente, sería incoherente tratar de afirmar los derechos y negar a la vez la obligación o asignarle la jerarquía de complemento opcional que podemos o no adoptar; esa afirmación es la que hace la doctrina de la primacía.

La incoherencia normativa resulta evidente si observamos las implicaciones de la afirmación de la primacía de los derechos con respecto a esa tesis social. Aceptemos, por las necesidades del argumento, la idea de que los hombres no pueden desarrollar en plenitud su autonomía moral —es decir, la capacidad de forjar convicciones morales independientes— al margen de una cultura política sostenida por instituciones de participación política y garantías de independencia personal. En realidad, no creo que esta tesis sea verdadera en esa forma, pero sí me parece sostenible una concepción mucho más compleja construida sobre su base y

con el agregado de una serie de reservas significativas. No obstante, aceptemos la tesis por razones de simplicidad, a fin de ver la lógica de los argumentos.

Si afirmamos el derecho a las propias convicciones morales independientes, no podemos, frente a la existencia de esa tesis social, afirmar a continuación la primacía de los derechos, esto es, aducir que no tenemos «por naturaleza» ninguna obligación de pertenecer a una sociedad del tipo pertinente y sostenerla. No podríamos, por ejemplo, afirmar sin reservas nuestro derecho contra esa sociedad o a sus expensas; en caso de conflicto, deberíamos reconocer que sufrimos presiones legítimas para inclinarnos hacia uno u otro lado. Pues al debilitar esa sociedad deberíamos hacer imposible la realización de la actividad defendida por la aserción de los derechos. Pero si es justificado que afirmemos el derecho, no puede serlo que debilitemos la sociedad: las mismas consideraciones que justifican la primera actitud condenan la segunda.

Cualquiera sea la forma que adopte al surgir, el conflicto nos plantea un dilema moral. Puede ser que ya nos hayamos formado en esta cultura y que la desaparición de ese tipo de sociedad no nos prive de esa capacidad. Pero al afirmar nuestros derechos al extremo de destruir la sociedad, privaremos a quienes nos siguen del ejercicio de la misma capacidad. Creer que hay un derecho a profesar convicciones morales independientes es creer, por fuerza, que el ejercicio de la capacidad pertinente es un bien humano. Pero en ese caso no puede ser correcto, salvo que intervengan consideraciones superiores, actuar de manera tal que ese bien sea menos accesible a otros, aun cuando al hacerlo no se justifique decir que los privo de sus derechos.

La incoherencia de la aserción de la primacía de los derechos es aún más clara si imaginamos otro origen posible del conflicto: el hecho de que, al destruir la sociedad, socavo mi propia aptitud futura de realizar la capacidad. En efecto, al defender mi derecho me condeno a lo que debo reconocer como un modo truncado de vida, en virtud de las mismas consideraciones que me llevan a afirmar el derecho. Como afirmación de mis derechos, esta postura sería paradójica, como lo sería ofrecerme a defender a alguien contra quienes amenazan su libertad ocultándolo en mi congelador. Hacerlo sería no entender en qué consiste la libertad; de manera

similar, en el caso antes mencionado, significaría que ya no sé en qué consiste afirmar un derecho.

Podríamos expresar la cuestión de otra manera. La aserción de ciertos derechos implica para mí la afirmación del valor de ciertas capacidades y, de tal modo, la aceptación de ciertos criterios mediante los cuales una vida puede juzgarse plena o truncada. No es sensato, entonces, sostener la moralidad de una forma truncada de vida para algunas personas con el argumento de la defensa de sus derechos. ¿Respetaría su derecho a la vida si aceptara dejarlo en una cama de hospital, víctima de un coma irreversible y conectado a aparatos de mantenimiento de las funciones vitales? ¿O si le ofreciera mi nueva máquina para borrar por completo su personalidad y sus recuerdos y darle otros muy diferentes? Estas preguntas son inevitablemente retóricas. No podemos tomarlas en serio como preguntas genuinas debido a la serie de intuiciones que rodean nuestra afirmación del derecho a la vida. Afirmamos este derecho porque la vida humana tiene cierto valor, pero las pasmosas condiciones que le ofrezco a usted niegan justamente lo que constituye su valor. Por eso la oferta es un chiste morboso, el parlamento de un científico loco en una película de clase B.

Lo decisivo para determinar si la aserción de los derechos implica la afirmación del valor de ciertas capacidades es la cuestión del científico loco y no el interrogante de si la persona comatosa aún disfruta de derechos. Pues esta última cuestión sólo explora las condiciones de validez de un derecho, mientras que la primera nos muestra en qué consiste respetarlo y, por consiguiente, qué se afirma realmente cuando se lo reivindica. Nos permite ver a qué otra cosa nos comprometemos cuando afirmamos un derecho.

¿De qué serviría al científico decir: «Bueno, he respetado su derecho a la *vida*, y son otros (libertad de movimiento, libre ejercicio de la profesión, etc.) los derechos que he violado»? Puesto que en este contexto la separación es absurda. Es cierto, a veces enumeramos estos y otros derechos. Pero el derecho a la vida nunca podría entenderse como exclusión de todas esas actividades, el mero derecho a una no-muerte biológica en el coma. No sería comprensible que alguien afirmara un derecho a la vida que significara sólo eso. La reacción habitual sería preguntarse «¿a eso llaman vivir?». Podríamos entender una definición tan exigua

de la vida en el contexto de la medicina forense, por ejemplo, pero no en la afirmación de un derecho a la vida. Y esto se debe a que la aserción del derecho es también una afirmación de valor, y esta sería incomprensible en nombre de esa sombra de vida.

Si estos argumentos son válidos, sus términos son muy diferentes de lo que cree la mayoría de los partidarios de la primacía de los derechos. Nozick, por ejemplo, parece suponerse en condiciones de partir de nuestra intuición de que la gente tiene ciertos derechos a disponer, digamos, de lo que posee, siempre que al hacerlo no perjudique a otros, y sostiene que sobre esta base podemos construir (u omitir construir) un argumento a favor de la legitimidad de la obediencia a ciertas formas de sociedad y/o autoridad, si mostramos que no violan los derechos. Pero no reconoce que la propia aserción de los derechos implica admitir una obligación de pertenencia. Si las consideraciones precedentes son válidas, no es posible comenzar sin reservas con esa afirmación de primacía. Habría que mostrar que las tesis sociales pertinentes potencialmente mediadoras no son válidas o, en otras palabras, defender una tesis de atomismo social, a saber, que los hombres son autosuficientes fuera de la sociedad. Sería preciso establecer la validez de elaborar un argumento a partir de la primacía de los derechos.

Pero aún es posible oponer dos objeciones a esta conclusión. En primer lugar, mediante la afirmación de cierto esquema de derechos. Supongamos que, fundado en la sensibilidad [*sentience*], afirmo el carácter básico del derecho a la vida. Entiendo esa sensibilidad en el sentido amplio que también incluye a los otros animales. Ahora bien, la sensibilidad, como dije antes, no es una capacidad que pueda realizarse o quedar atrofiada; las cosas vivas la tienen y al morir dejan de tenerla. Además, tiene un fin. Esto no significa que, antes de la muerte, no haya condiciones de serio deterioro que constituyen un atentado a la vida sensible. Y un derecho a la vida basado en la sensibilidad excluiría sin lugar a dudas la aceptación del ofrecimiento del científico loco, así como cualquiera de las otras concepciones de este derecho. Pero la vida sensible, si bien puede verse afectada, no es un potencial que debemos desarrollar y con frecuencia omitimos hacerlo, como ocurre con la capacidad de ser agen-

tes moralmente autónomos, la de autodeterminarse en libertad o la de alcanzar una plena realización de nuestros talentos.

Si no se trata entonces de una capacidad que pueda quedar subdesarrollada, no hay lugar para una tesis sobre sus condiciones de desarrollo, sea social o de otro tipo. Ninguna tesis social es relevante. Somos seres sensibles cualquiera sea la organización social (o su falta) de nuestra existencia. Y si nuestro derecho básico es el derecho a la vida y sus fundamentos conciernen a la sensibilidad (ser capaces de sentirse, de satisfacer o frustrar un deseo, de experimentar dolor y placer), con seguridad seremos seres de este tipo en cualquier sociedad o en ninguna. En este aspecto, somos sin duda autosuficientes.

Ni siquiera estoy seguro de que esto sea cierto; vale decir, que seamos realmente autosuficientes aun en materia de sensibilidad. Pero la opinión general lo cree probable. No es sorprendente, por lo tanto, que la adhesión a las teorías de la primacía de los derechos esté acompañada por una insistencia en el derecho a la vida que la entiende como sensibilidad. Para Hobbes, nuestro apego a la vida es nuestro deseo de seguir siendo agentes de deseo. La conexión no es difícil de entender. Las teorías sociales exigen una concepción de la vida propiamente humana tal que esta no esté garantizada por el mero hecho de estar vivos y deba en cambio desarrollarse y pueda no lograrlo. Sobre esta base, esas teorías pueden sostener que la sociedad o cierta forma de sociedad es la condición esencial de aquel desarrollo. Pero el nominalismo hobbesiano implica el completo rechazo de todo ese discurso sobre formas o calidades de vida que son propiamente humanas. El hombre es un ser con deseos y todos ellos están en el mismo nivel. «Cualquiera sea el objeto del deseo de cualquier hombre (. . .) es el que él, por su parte, llama bien».[6] De una sola vez, ya no queda lugar para una tesis social, y al mismo tiempo el derecho a la vida se interpreta en términos de deseo. Ahora, estar vivo, en el sentido del acto, es ser agente de deseos.

De modo que, al parecer, podemos escapar a todo el argumento sobre la autosuficiencia si hacemos que nuestro esquema de derechos sea bastante escaso. El discurso de la

[6] T. Hobbes, *Leviatán*, I, capítulo 6.

primacía de los derechos tiende a combinarse con una obstinación que desestima por vacía y metafísica la discusión de la forma de vida propiamente humana. Desde su punto de vista, esta posición filosófica es inexpugnable, pero esto no significa que no puedan hacérsele objeciones.

En efecto, el precio de la inexpugnabilidad es alto. Afirmar un derecho para el hombre simplemente como ser deseante o sujeto del placer y el dolor, es limitar sus derechos al derecho a la vida, a la realización de los deseos y a la liberación del dolor. Otros derechos ampliamente reivindicados, como la libertad, sólo se tienen en cuenta como medios para alcanzar esos derechos básicos. Un monstruo de coherencia (o que intenta serlo) como Hobbes estará dispuesto a atenerse a esa concepción exigua de los derechos, al margen de las consecuencias. Pero aun entonces surgirá la cuestión de cuál es, según este punto de vista, el valor de la vida humana en comparación con la vida animal, y si no violamos efectivamente los derechos de las personas si las transformamos sin que lo sepan en soñadores infantiles, digamos, mediante la administración de alguna droga.

De hecho, la mayoría de los partidarios de la primacía de los derechos se interesan más en afirmar el derecho a la libertad y, por lo demás, en un sentido sólo atribuible a los seres humanos: libertad para elegir proyectos de vida, disponer de los bienes, forjarse sus propias convicciones y actuar en función de ellas dentro de límites razonables, etc. Pero se trata entonces de capacidades que no nos pertenecen simplemente en virtud de estar vivos y, al menos en algunos casos, pueden no llegar a desarrollarse como corresponde; se plantea así la cuestión de las condiciones adecuadas para su desarrollo.

Podríamos indagar si sucede de tal modo con una de las libertades recién mencionadas, la de disponer de los propios bienes. Se trata del derecho de propiedad, que ha ocupado un lugar destacado junto con el derecho a la vida en los esquemas formulados por los defensores de la primacía. Sin lugar a dudas, este derecho, si bien no es algo que podamos atribuir a un animal, no presupone una capacidad que pueda dejar de desarrollarse, ¡al menos en los adultos normales! Todos somos capaces de poseer cosas, de saber qué poseemos y de decidir qué queremos hacer con esos bienes. Este derecho no parece presuponer una capacidad que requie-

ra un desarrollo, como sí ocurre con el derecho a profesar convicciones independientes, por ejemplo.

Pero quienes lo afirman no hacen, casi siempre, sino afirmar una capacidad que podemos dejar de desarrollar. Y esto resulta evidente cuando exploramos el motivo de su aserto. La respuesta normal, que procede de Locke, es que necesitamos el derecho de propiedad como un puntal esencial de la vida. Pero esto es notoriamente falso. Los hombres han sobrevivido muy bien en sociedades comunitarias, desde los clanes de cazadores del paleolítico hasta la China contemporánea, pasando por el imperio incaico. Y si uno objeta que la cuestión no es en qué condiciones no nos moriríamos de hambre sino en qué circunstancias somos lo bastante independientes de la sociedad para no poner nuestra vida a su merced, la respuesta es que, si lo central es una vida segura, correría menos riesgo de ser muerto por agentes de mi propia sociedad en la comuna china contemporánea que en el Chile de nuestros días.* El régimen de propiedad no parece ser la única variante relevante.

La verdadera cuestión, sin embargo, es la siguiente: si suponemos que un partidario del derecho de propiedad admite lo planteado en el párrafo anterior —que ese derecho, como tal, no es una garantía para la vida—, ¿lo llevará eso a cambiar de opinión? En la gran mayoría de los casos, la respuesta es «no». Pues lo que está en juego para él no es sólo la vida, sino la vida en libertad. Mi vida está segura en una comuna china, podría coincidir, pero lo estará siempre que me mantenga callado y no profese opiniones heterodoxas; de lo contrario, los riesgos son muy grandes. La propiedad privada se considera esencial porque se la ve como una parte cardinal de una vida de auténtica independencia. Pero la realización de ese tipo de vida implica el desarrollo de la capacidad de actuar y elegir de una manera genuinamente independiente. Y aquí puede surgir la cuestión de la validez de una tesis social apropiada.

Por consiguiente, este modo de resistir a la necesidad de una argumentación favorable a la autosuficiencia (mediante la reducción de nuestro esquema de derechos a la mera sensibilidad o el deseo) difícilmente despierte la atracción de la mayoría de los partidarios de la primacía, una vez que

* Debe tenerse en cuenta que el artículo fue escrito en 1976. (*N. del T.*)

comprenden el precio que deben pagar. Pues implica sacrificar el bien central de la libertad, que es su principal objeto de salvaguardia.

Queda otra manera de evitar el problema. Un partidario de la primacía podría admitir el planteamiento de la cuestión de las condiciones para el desarrollo de las capacidades pertinentes; podría incluso coincidir en que el ser humano completamente aislado no tendría posibilidades de desarrollarlas (esto es bastante difícil de refutar: los niños lobos no son candidatos aptos a las libertades propiamente humanas) y sostener, empero, que la sociedad, en el sentido de esta discusión, no es necesaria.

Sin lugar a dudas, reconocería el defensor de la primacía, los hombres necesitan a los otros para desarrollarse como seres humanos plenos. De niños, todos debemos ser criados por otros. Y de adultos sólo podemos florecer en relación con amigos, compañeros, hijos, etc. Pero todo esto no tiene nada que ver con ninguna obligación de pertenencia a la sociedad política. Nunca debería haberse considerado que el argumento sobre el estado de naturaleza se aplicaba a los seres humanos aislados en las tierras vírgenes. Esta versión es una glosa rousseauniana, pero es evidente que no se trata de la concepción del estado de naturaleza en Locke, por ejemplo. Antes bien, está claro que los hombres deben vivir en familias (cualquiera sea la constitución de estas); las necesitan incluso para crecer como humanos, y las siguen necesitando para expresar una parte importante de su humanidad.

Pero ¿qué obligaciones de pertenencia nos asigna esta situación? Nos da obligaciones con respecto a nuestros padres. Se trata, sin embargo, de obligaciones de gratitud, de un tipo diferente, pues cuando estamos preparados para cumplirlas nuestros padres ya no son una condición esencial de nuestro desarrollo humano. Las obligaciones correspondientes son para con nuestros hijos: darles lo que hemos recibido; por lo demás, tenemos una deuda con aquellos con quienes tenemos un lazo, sea matrimonial, de amistad, asociativo, etc. Pero todo esto es perfectamente aceptable para un partidario de la primacía de los derechos. En efecto, las obligaciones para con otros adultos se asumen libremente al contraer matrimonio, entablar amistades, etc. No hay una obligación natural de pertenencia. Las únicas asociaciones

involuntarias son las existentes entre generaciones: las obligaciones hacia nuestros padres y hacia nuestros hijos (si podemos entenderlas como asociaciones involuntarias, pues nadie escoge a sus hijos en el proceso de la generación natural). Se trata, empero, de obligaciones con personas específicas y no implican necesariamente asociaciones permanentes, y en ninguna de ellas la obligación surge como lo hace en la tesis social, a saber, que debemos mantener la asociación como una condición de la continuidad de nuestro desarrollo.

Podemos entonces aceptar todo lo que es válido en la tesis social sin peligro alguno para la primacía de los derechos. Las obligaciones familiares y de amistad pueden mantenerse separadas de cualquier obligación de pertenencia.

No creo que este argumento se sostenga. Pero no puedo emprender su refutación aquí, no sólo con la habitual justificación timorata de la falta de espacio, sino porque en este punto entramos precisamente en el problema central de la condición humana que separa al atomismo de las teorías sociales. Y ese problema, en cuanto concierne a la condición humana, no puede resolverse con un argumento contundente. Mi objetivo en este trabajo era mostrar justamente que se trata de un problema, y por consiguiente debe ser abordado por los partidarios de la primacía. Con esa finalidad, me gustaría exponer algunas consideraciones a las cuales adhiero, pero que sólo puedo esbozar en estas páginas.

El tipo de libertad valorada por los protagonistas de la primacía de los derechos —y a decir verdad, también por muchos de nosotros— es una libertad en virtud de la cual los hombres son capaces de concebir alternativas y llegar a una definición de lo que realmente quieren, así como a discernir lo que exige su adhesión o su lealtad. Este tipo de libertad no está al alcance de la persona cuyas simpatías y horizontes son tan estrechos que sólo puede concebir un único modo de vida y para quien, en realidad, la noción misma de un modo de vida que sea *suyo* en contraste con el de todos los demás no tiene sentido. Esa libertad también es inaccesible para quien, a causa del temor a lo desconocido, se aferra a una forma de vida familiar o ha sido educado en la sospecha y el odio a los extraños a tal extremo que jamás

puede ponerse en su lugar. Por otra parte, la capacidad de imaginar alternativas no sólo debe poder utilizarse en las elecciones menos importantes de la vida. El más grande fanático o el xenófobo más estrecho de miras pueden decidir entre un lenguado de Dover y una chuleta a la vienesa para la cena. Lo verdaderamente importante es que uno pueda ejercer la autonomía en las cuestiones fundamentales de la vida y en sus compromisos más trascendentes.

Ahora bien, es muy dudoso que, en su forma desarrollada, la capacidad para este tipo de autonomía pueda surgir simplemente dentro de la familia. Desde luego, los hombres pueden aprenderla, y tal vez la aprenden en parte, de quienes son sus allegados. Pero lo que me pregunto es si esa capacidad puede desarrollarse dentro de los límites de una sola familia. Con seguridad es algo que sólo se desarrolla en el seno de toda una civilización. Piénsese en los distintos rumbos del arte, la filosofía, la teología, la ciencia, en la evolución de las prácticas de la política y la organización social, que han contribuido al nacimiento histórico de esta aspiración a la libertad y a hacer del ideal de autonomía una meta comprensible hacia la que los hombres pueden tender, algo que está dentro de su universo de aspiraciones potenciales (y no lo está aún para todos los hombres, y acaso nunca lo esté).

Pero esa civilización no sólo fue necesaria para la génesis de la libertad. ¿Cómo podrían las generaciones sucesivas descubrir qué es ser un agente autónomo, tener su propia manera de sentir, de actuar, de expresarse, que no pueden deducirse simplemente de modelos autoritativos? Se trata de una identidad, una manera de entenderse a sí mismo, que los hombres no tienen desde el nacimiento. Deben adquirirla. Y no lo hacen en todas las sociedades ni todos logran aceptarla en la nuestra. Pero ¿cómo pueden adquirirla si no está implícita al menos en algunas de sus prácticas comunes, sus modos de reconocerse y tratarse recíprocamente en la vida en común (por ejemplo, en el reconocimiento de ciertos derechos) o su manera de deliberar o dirigirse unos a otros, participar en intercambios económicos o en algún modo de reconocimiento público de la individualidad y el valor de la autonomía?

Así, vivimos en un mundo en el cual existe el debate público sobre cuestiones morales y políticas y otros problemas

fundamentales. Siempre olvidamos que se trata de un hecho notable, que no tiene nada de inevitable y algún día podría desaparecer. ¿Qué pasaría con nuestra capacidad de ser agentes libres si ese debate se extinguiera y el debate más especializado entre intelectuales que intentan definir y aclarar las alternativas que enfrentamos también cesara o se abandonaran los esfuerzos por revivir la cultura del pasado, así como las iniciativas de renovación cultural? ¿Qué elección quedaría? Y si la atrofia superara cierto punto, ¿podríamos hablar siquiera de elección? ¿Durante cuánto tiempo seguiríamos entendiendo el significado de la elección autónoma? Además, ¿qué pasaría si nuestra cultura jurídica no recibiera el respaldo constante de un contacto con nuestras tradiciones del imperio de la ley y una confrontación con nuestras instituciones morales contemporáneas? ¿Tendríamos una comprensión tan cierta de lo que exigen el imperio de la ley y la defensa de los derechos?

En otras palabras, el individuo libre o el agente moral autónomo sólo pueden alcanzar y conservar su identidad en un tipo determinado de cultura, a algunas de cuyas facetas y actividades me he referido aquí brevemente. Pero estas y otras de igual significación no nacen de manera espontánea en un instante tras otro. Están contenidas en instituciones y asociaciones que requieren estabilidad y continuidad y con frecuencia también respaldo de la sociedad en su conjunto: casi siempre, el respaldo moral consistente en hacer que su importancia sea objeto de un reconocimiento general, pero a menudo, asimismo, un considerable apoyo material. Entre esos portadores de nuestra cultura se cuentan los museos, las orquestas sinfónicas, las universidades, los laboratorios, los partidos políticos, los tribunales, las asambleas de representantes, los diarios, las editoriales, las estaciones de televisión, etc. Y debo mencionar además los elementos materiales de la infraestructura sin los cuales no podríamos desempeñar esas actividades más elevadas: edificios, ferrocarriles, instalaciones cloacales, redes eléctricas, etc. Así, la exigencia de una cultura vital y variada es también la exigencia de una sociedad compleja e integrada, dispuesta a respaldar todas esas instituciones y capaz de hacerlo.[7]

[7] Esto es lo que hace tan paradójica la posición de alguien como Robert Nozick. En *Anarchy, State and Utopia*, *op. cit.*, sobre todo el capítulo 10,

Sostengo que el individuo libre occidental es lo que es sólo en virtud de la totalidad de la sociedad y la civilización que lo produjeron y lo nutren; que nuestras familias sólo pueden educarnos en la capacidad y las aspiraciones aludidas porque pertenecen a esa civilización, y que una familia aislada y fuera de este contexto —la verdadera familia patriarcal de antaño— era una especie muy diferente que nunca tendía hacia esos horizontes. Y sostengo, por último, que todo esto genera una significativa obligación de pertenencia en quien quiera afirmar el valor de esa libertad, e incluyo en este grupo a todos los que deseen afirmar derechos a dicha libertad o en su beneficio.

Alguien podría responder que el papel de mi civilización al formarme es una cosa del pasado; una vez adulto, tengo la capacidad de ser un individuo autónomo y las exigencias de mi desarrollo no me plantean ninguna otra obligación de sostener esa civilización. Dudo de que esto sea cierto; dudo de que pudiéramos mantener nuestra imagen de seres autónomos, e incluso de que pudiera hacerlo un pequeño grupo heroico, si esta civilización liberal sufriera una completa destrucción. Espero no tener que pasar nunca por la experiencia. Pero aun si pudiésemos, las consideraciones expuestas algunas páginas atrás serían suficientes aquí: las futuras generaciones necesitarán esta civilización para alcanzar esas aspiraciones, y si afirmamos el valor de estas, tenemos la obligación de ponerlas a disposición de otros. Esa obligación no hace sino aumentar si nosotros mismos

---

este autor presenta el modelo de una sociedad ideal donde, dentro de los marcos de un estado mínimo, los individuos constituyen o se incorporan sólo a las asociaciones que quieren y que están dispuestas a admitirlos. No se plantea ninguna exigencia en lo concerniente al patrón general resultante de ello. Pero ¿podemos verdaderamente prescindir de él? La meta del marco utópico de Nozick es permitir a la gente dar expresión a su verdadera diversidad. Sin embargo, ¿qué pasa si empiezan a declinar las actividades culturales esenciales que permiten a las personas concebir una gran diversidad? ¿Y qué garantía tenemos de que eso no suceda? Nozick no discute este aspecto; es como si las condiciones de una libertad creativa y diversificada se dieran por naturaleza. En este sentido, la literatura utópica clásica, que como dice Nozick se preocupa por el carácter de la comunidad ideal y no sólo por un marco para cualquier comunidad, es más realista. Pues enfrenta la cuestión del tipo de comunidad que necesitamos a fin de ser hombres libres y luego supone que esa comunidad surge de manera no coercitiva.

nos hemos beneficiado con la civilización y pudimos, gracias a ella, convertirnos en agentes libres.

Pero en ese caso el partidario de la primacía podría responder con una pregunta: ¿qué tiene que ver todo esto con la autoridad política, con la obligación de pertenecer a una comunidad estatal o guiarse por las normas de una sociedad política? Por cierto, podríamos aceptar que sólo somos lo que somos en virtud de vivir en una civilización y por lo tanto en una gran sociedad, dado que una familia o un clan no podrían sostenerla. Pero esto no significa que debamos aceptar la obediencia a una organización estatal.

Hay dos respuestas a ello. En primer lugar, esta objeción tiene algo de convincente en cuanto parece proponer la alternativa de una civilización anarquista, una civilización en la cual tuviéramos todos los beneficios de la asociación amplia y ninguno de los males de la política. Y en efecto, algunos libertarios han estado cerca de adherir a una posición anarquista y manifiestan su simpatía por el anarquismo, como hace Nozick. Ahora bien, es absolutamente cierto que en principio, la idea de que debemos nuestra identidad como hombres libres a nuestra civilización no excluye en modo alguno el anarquismo. La cuestión, empero, es que el compromiso que reconocemos al afirmar el valor de esa libertad es un compromiso con esta civilización, cualesquiera sean las condiciones de su supervivencia. Si estas pueden asegurarse en circunstancias de anarquía, tanto mejor. Pero si sólo pueden garantizarse en alguna forma de gobierno representativo al que todos debamos obediencia, esa será la sociedad que deberemos tratar de crear y sostener y a la cual tendremos que pertenecer. Pues esa es por hipótesis la condición de lo que he identificado como un bien humano crucial, por el hecho mismo de afirmar este derecho. (He dado por descontado, desde luego, que una forma tiránica de gobierno no puede garantizar esta civilización, pues me refiero a una civilización que es el marco esencial de la agencia libre.)

El punto decisivo es el siguiente: como el individuo libre sólo puede conservar su identidad dentro de una sociedad y una cultura de cierto tipo, debe preocuparse por la forma de esa sociedad y cultura en su conjunto. No puede, siguiendo el modelo anarquista libertario esbozado por Nozick,[8] inte-

[8] R. Nozick, *Anarchy, State*, *op. cit.*, capítulo 10.

resarse exclusivamente en sus elecciones individuales y las asociaciones constituidas a partir de ellas y descuidar la matriz en la cual dichas elecciones pueden ser abiertas o cerradas, ricas o pobres. Para él es importante que ciertas actividades e instituciones prosperen en la sociedad. E incluso le resultará de importancia el tono moral del conjunto de la sociedad —por chocante que pueda ser para los libertarios plantear esta cuestión—, pues la libertad y la diversidad individual sólo pueden florecer en una sociedad donde su valor disfruta de un reconocimiento general. Las amenaza la difusión del fanatismo, pero también de otras concepciones de la vida, por ejemplo las que ven en la originalidad, la innovación y la diversidad lujos que la sociedad apenas puede permitirse debido a la necesidad de eficiencia, productividad o crecimiento, o las que desvalorizan de múltiples maneras la libertad.

Ahora bien, es posible que una sociedad y una cultura propicias para la libertad surjan de la asociación espontánea de comunas anarquistas. De acuerdo con la experiencia histórica, sin embargo, parece mucho más probable que necesitemos algún tipo de sociedad política. Y si es así, debemos reconocer en la afirmación de la libertad una obligación de pertenencia a ella. Pero hay más. Si la realización de nuestra libertad depende en parte de la sociedad y la cultura en que vivimos, su ejercicio será más pleno si podemos contribuir a determinar la forma de estas. Y sólo podemos hacerlo por medio de los instrumentos de decisión común. Esto significa que las mismas instituciones políticas en las cuales vivimos son tal vez una parte crucial de lo que necesitamos para realizar nuestra identidad de seres libres.

Esta es la segunda respuesta a la última objeción. De hecho, la deliberación conjunta de los hombres sobre lo que debe imponerse a todos es una parte esencial del ejercicio de la libertad. Sólo de este modo pueden llegar a abordar algunos problemas fundamentales de una manera que tenga un efecto concreto en su vida. Esos problemas, que únicamente la sociedad en su conjunto puede resolver con eficacia y que a menudo fijan los límites y el marco de nuestra vida, podrán en verdad ser discutidos con libertad por individuos sin responsabilidad política cada vez que les sea permitido hacerlo. Pero en realidad, la *deliberación* sobre ellos no puede sino ser política. Una sociedad en la que esa deliberación

sea pública e incluya a todos realizará una libertad que no puede existir en otra parte ni en otra forma.

Así, si concedemos que una sociedad anarquista no es una alternativa accesible, es difícil ver cómo se puede afirmar el valor de la libertad en el sentido del ejercicio de la deliberación autónoma y al mismo tiempo no reconocer ninguna obligación de crear y sostener un orden político de este tipo.

La argumentación ha llegado lo bastante lejos para mostrar la dificultad de concluir en este punto. Esto se debe a que nos encontramos en un terreno en el cual nuestra concepción de la libertad alude al problema de la naturaleza del sujeto humano y a la dimensión y la modalidad de su carácter de sujeto social. Plantear esta cuestión es plantear el problema del atomismo, y eso es lo que pretendía hacer en este trabajo. Quería mostrar que hay un problema en la «autosuficiencia» del hombre fuera de la sociedad política, un problema que no pueden eludir quienes argumentan sobre la base de los derechos naturales. Como podemos ver, la cuestión nos lleva a grandes honduras, y tal vez estemos en condiciones de comprender en parte la motivación de quienes quisieron eludirla. Parece mucho más fácil y claro permanecer en el nivel de nuestras intuiciones relativas a los derechos.

Ahora, en efecto, podemos ver con mayor nitidez cuál es la cuestión del atomismo y las dificultades poco comunes que plantea. Esa cuestión concierne a la autosuficiencia, pero no en el sentido de la aptitud de sobrevivir al norte del Gran Lago del Esclavo. Tiene que ver con nuestra capacidad de satisfacer ciertas condiciones causales para seguir con vida. Pero las presuntas condiciones sociales para el pleno desarrollo de nuestras capacidades humanas no son causales en el mismo sentido. Abren una serie de interrogantes completamente distintos: si la condición para el desarrollo pleno de nuestras capacidades no consiste en obtener cierta identidad, que exige determinada concepción de nosotros mismos; y, en términos más fundamentales, si esa identidad es algo que podemos alcanzar por nuestra propia cuenta o, por el contrario, las modalidades cruciales de la autocomprensión no son siempre creadas y sostenidas por la ex-

presión y el reconocimiento comunes que reciben en la vida de la sociedad.

La tesis que acaba de esbozarse sobre las condiciones sociales de la libertad se basa entonces en la idea, primero, de que una libertad desarrollada exige cierta comprensión de uno mismo, gracias a la cual resultan concebibles las aspiraciones a la autonomía y la conducción de la propia vida, y segundo, que esa autocomprensión no es algo que podamos sostener gracias a nuestro solo esfuerzo y, en cambio, nuestra identidad siempre se define en parte en la conversación con otros o a través de la comprensión común que fundamenta las prácticas de nuestra sociedad. La tesis es que la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social, que por medio de una serie de prácticas reconoce, por ejemplo, el derecho a la decisión autónoma y convoca al individuo a tomar la palabra en la deliberación sobre la acción pública.

En consecuencia, el debate entre los atomistas y sus adversarios es de largo alcance; concierne a la naturaleza de la libertad y, más allá, la cuestión de qué es un sujeto humano, qué es la identidad humana y cómo se define y sostiene. No es sorprendente, por lo tanto, que ambos bandos hablen sin escucharse uno a otro. Para los atomistas, el discurso sobre la identidad y sus condiciones en la práctica social parece increíblemente abstruso y especulativo. Se sienten mucho más cómodos con la intuición clara y distinta de los derechos humanos, que todos compartimos (cuando digo todos, me refiero a todos los miembros de esta sociedad).

Para los no atomistas, en cambio, esa confianza en su punto de partida es una especie de ceguera, una ilusión de autosuficiencia que les impide ver que el individuo libre, el derechohabiente, sólo puede asumir su identidad gracias a su relación con una civilización liberal desarrollada; les parece absurdo situar a este sujeto en un estado de naturaleza en el cual nunca podría adquirir su identidad y, por lo tanto, crear por contrato una sociedad que la respetara. Antes bien, el individuo libre que se afirma como tal *ya* tiene la obligación de completar, restablecer o sostener la sociedad en cuyo seno esa identidad es posible.

Es evidente que sólo podemos incorporarnos a este debate si planteamos interrogantes sobre la naturaleza del hombre. Pero también es evidente que los dos bandos no se

encuentran en un pie de igualdad en relación con esas cuestiones. Los atomistas están más cómodamente instalados en las intuiciones del sentido común sobre los derechos de los individuos y no muestran ningún entusiasmo ante la posibilidad de entablar esas discusiones más vastas. Y obtienen respaldo para esa actitud en las tradiciones filosóficas que llegan a nosotros desde el siglo XVII, basadas en la postulación de un sujeto sin extensión, concebido epistemológicamente como una *tabula rasa* y políticamente como un derechohabiente sin otra presuposición. No es un azar que estas doctrinas epistemológicas y políticas se encuentren a menudo en los escritos de las mismas figuras fundadoras.

Pero si este punto de partida ya no nos parece evidente de por sí, debemos plantear cuestiones sobre la naturaleza del sujeto y las condiciones de la agencia humana. Entre ellas está el problema del atomismo. Este es importante para cualquier teoría de los derechos, pero también para muchas otras cuestiones. Pues ese problema también subyace a muchas de nuestras discusiones sobre la obligación y la naturaleza de la libertad, como ya puede verse por lo antes expuesto. Por eso es útil volver a ponerlo a la orden del día.

8. ¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*

Este trabajo es un intento de resolver uno de los problemas que separan las teorías «positivas» y «negativas» de la libertad, tal como las distinguió Isaiah Berlin en su seminal artículo «Two concepts of liberty».[1] Aunque podríamos discutir interminablemente la formulación detallada de la distinción, me parece indudable que en nuestra civilización existen dos familias de concepciones de la libertad política.

Así, está claro que hay teorías —objeto de un amplio escrutinio en la sociedad liberal— que quieren definir la libertad exclusivamente en términos de la independencia del individuo con respecto a la interferencia de los otros, se trate de gobiernos, corporaciones o personas particulares; y es igualmente claro que esas teorías suscitan el cuestionamiento de quienes creen que la libertad consiste, al menos en parte, en el control colectivo de la vida en común. No cuesta advertir que las teorías derivadas de Rousseau y Marx se incluyen en esta categoría.

En cada una de las categorías hay toda una gama de concepciones. Y vale la pena tenerlo presente, porque en el transcurso de la polémica es muy fácil aferrarse a las variantes extremas y casi caricaturescas de cada familia. Quienes atacan las teorías positivas de la libertad suelen tener en mente algunas hipótesis totalitarias de izquierda, según las cuales aquella reside exclusivamente en el ejercicio del control colectivo sobre el destino del individuo en una sociedad sin clases: el tipo de teoría que sirve de base, por

* Título original: «What's wrong with negative liberty?», publicado originalmente en A. Ryan, ed., *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1979, págs. 175-93, y reeditado en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985, págs. 211-29.

[1] I. Berlin, «Two concepts of liberty», en *Four Essays on Liberty*, Londres: Oxford University Press, 1969, págs. 118-72 [«Dos conceptos de la libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1998].

ejemplo, al comunismo oficial. Esta concepción, en su forma caricaturesca extrema, se niega a reconocer el carácter genuino de las libertades garantizadas en otras sociedades. La destrucción de las «libertades burguesas» no es una verdadera pérdida de libertad, y la coerción puede justificarse en nombre de esta si es necesario instaurar la sociedad sin clases, única organización societal en la cual los hombres son verdaderamente libres. En síntesis, se puede obligar a los hombres a ser libres.

Aun aplicada al comunismo oficial, esta descripción es un poco excesiva, aunque expresa sin duda la lógica interna de este tipo de teoría. Pero es una caricatura absurda si se atribuye a toda la familia de concepciones positivas. Esta incluye todos los puntos de vista sobre la vida política moderna que deben algo a la antigua tradición republicana, según la cual el autogobierno de los hombres es una actividad valiosa en sí misma y no sólo por razones instrumentales. Dentro del campo de esa tradición se cuentan pensadores como Tocqueville y posiblemente el John Stuart Mill de *On Representative Government*. No tiene una conexión necesaria con la tesis de que la libertad consiste *pura y exclusivamente* en el control colectivo de la vida en común o que no hay libertad que merezca ese nombre al margen de un contexto de control colectivo. Y, por lo tanto, no genera por fuerza una doctrina sobre cuya base pueda obligarse a los hombres a ser libres.

En el otro extremo, suele ponerse en primer plano una versión igualmente caricaturesca de la libertad negativa. Se trata de la versión radical originada en Hobbes —o en Bentham, desde otro punto de vista—, que concibe la libertad como la mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos. Esta concepción no presta ninguna atención a otros obstáculos menos inmediatamente evidentes a la libertad, por ejemplo la falta de conciencia, la falsa conciencia, la represión u otros factores internos semejantes. Se atiene con firmeza a la idea de que hablar de la pertinencia de esos factores internos para el debate sobre la libertad es abusar de las palabras. La única significación clara que puede darse a la libertad es la de la ausencia de obstáculos externos.

Digo que esta versión, como retrato representativo de la concepción negativa, es una caricatura, porque desestima

sin más uno de los motivos más poderosos que apuntalan la defensa moderna de la libertad como independencia individual, a saber, la idea posromántica de que la forma de autorrealización de cada persona le es propia y, en consecuencia, sólo puede elaborarse de manera independiente. Esa es una de las razones de la defensa de la libertad planteada, entre otros, por J. S. Mill (esta vez en *On Liberty*). Pero si consideramos que la libertad incluye entre sus elementos la libertad de autocumplimiento o autorrealización de acuerdo con nuestro propio modelo, tenemos evidentemente algo que puede fracasar tanto por razones internas como a causa de obstáculos externos. Nuestra autorrealización puede fracasar debido a temores internos o una falsa conciencia, así como por obra de la coerción externa. De tal modo, la noción moderna de la libertad negativa, que atribuye importancia al hecho de garantizar el derecho de cada persona a realizarse a su manera, no puede valerse de la concepción de la libertad de Hobbes o Bentham. La psicología moral de estos autores es demasiado simple —acaso deberíamos decir demasiado tosca— para sus objetivos.

Ahora bien, tenemos aquí una extraña asimetría. Como ya dije, las visiones caricaturescas extremas suelen ocupar los primeros planos. Pero mientras los adversarios de la libertad positiva tratan de imputar a sus oponentes, como cabría esperar en el ardor de la discusión, la versión extrema de la «obligación de ser libres», esos mismos partidarios de la libertad negativa a menudo parecen deseosos de adherir a su propia versión extrema, la concepción hobbesiana. Así, aun Isaiah Berlin, en su elocuente exposición de los dos conceptos de la libertad, parece citar con aprobación tanto a Bentham[2] como a Hobbes.[3] ¿Por qué es así?

Para responder, debemos examinar con más detenimiento lo que está en juego entre las dos concepciones. Las teorías negativas, como hemos visto, quieren definir la libertad en términos de independencia individual con respecto a los otros; las teorías positivas también pretenden identificarla con el autogobierno colectivo. Pero detrás de estos aspectos hay algunas diferencias doctrinarias más profundas.

[2] I. Berlin, «Two concepts of liberty», *op. cit.*, pág. 148, nota 1.
[3] *Ibid.*, pág. 164.

Isaiah Berlin señala que las teorías negativas se preocupan por el ámbito dentro del cual el sujeto debería moverse sin interferencias, mientras que las doctrinas positivas se interesan en la identidad de los individuos o las instancias que ejercen el control. Me gustaría plantear esta misma observación de una manera ligeramente diferente. Las doctrinas de la libertad positiva se interesan en una visión de la libertad que implica en esencia el ejercicio del control sobre la propia vida. Según esa visión, uno sólo es libre en la medida en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida. En este caso, el concepto de libertad es un concepto de ejercicio [*exercise-concept*].

En contraste, las teorías negativas pueden apoyarse simplemente en un concepto de oportunidad, en el cual el hecho de ser libre tiene que ver con lo que podemos hacer, la posibilidad que se nos abre para hacer algo; poco importa que hagamos uso o no de ella. Así sucede, sin duda, con el concepto sin refinar, la concepción hobbesiana originaria. La libertad no consiste sino en la inexistencia de obstáculos. El hecho de que nada se interponga en nuestro camino basta para que seamos libres.

Sin embargo, es preciso decir que las teorías negativas *pueden* apoyarse en un concepto de oportunidad, pero no se trata de una necesidad ineludible. En efecto, en la gama de teorías negativas antes mencionadas, debemos tener en cuenta las que incorporan una idea de autorrealización. Como es evidente, este tipo de concepción no puede apoyarse simplemente en un concepto de oportunidad. De acuerdo con una concepción en términos de autorrealización, no podemos decir que alguien es libre si no se ha realizado en absoluto; si, por ejemplo, es totalmente ignorante de su potencial, el cumplimiento de este nunca se le ha planteado como una cuestión o está paralizado por el temor a romper alguna norma que ha internalizado pero no es un reflejo auténtico de sí mismo. Dentro de este esquema conceptual, es necesario cierto grado de ejercicio para considerar libre a un hombre. Si queremos poner las trabas internas a la libertad en un mismo nivel que los obstáculos externos, el hecho de estar en condiciones de ejercer la libertad, tener la oportunidad de hacerlo, implica eliminar las barreras internas, y esto es imposible sin haberse autorrealizado hasta cierto punto. De modo que en el caso de la libertad de autorrealización,

para tener la oportunidad de ser libre debo ejercer ya la libertad. Es imposible valerse aquí de un concepto puro de oportunidad.

Pero si las teorías negativas pueden fundarse en un concepto de oportunidad o de ejercicio, no puede decirse otro tanto de las teorías positivas. La idea de que la libertad implica al menos en parte un autogobierno colectivo está esencialmente fundada en un concepto de ejercicio. Pues esta concepción identifica (al menos parcialmente) la libertad con la dirección de sí mismo, esto es, el ejercicio concreto del control sobre la propia vida.

Esto ya nos da una indicación para aclarar la paradoja antes mencionada, a saber, que mientras sus adversarios suelen imputar a los partidarios de la libertad positiva la variante extrema de esta, los teóricos negativistas, por su parte, parecen inclinarse a adherir a las versiones más crudas de su teoría. En efecto, si un concepto de oportunidad no es compatible con una teoría positiva, pero él o su alternativa pueden ajustarse a una teoría negativa, una manera de excluir desde el principio las teorías positivas es adoptar con firmeza aquel concepto. De tal modo cortamos de raíz, por decirlo así, las teorías positivas, aun cuando también podamos pagar el precio de la atrofia de una gran parte de las teorías negativas. Pero al menos, al pronunciarnos resueltamente a favor del extremo radical de la tesis negativa, en el que sólo se admiten los conceptos de oportunidad, impedimos el desarrollo de una teoría positiva.

La ventaja de adoptar esa actitud consiste aquí en que mantenemos la posición en torno de una cuestión de principio muy simple y básica, en la que la concepción negativa parece tener cierto respaldo del sentido común. La intuición básica es que la libertad tiene que ver con la capacidad de hacer tal o cual cosa y no encontrar obstáculos en el camino, y no es una capacidad que debemos realizar. Desde luego, parece más prudente combatir contra la Amenaza Totalitaria desde esta posición de último recurso y establecer a su retaguardia la frontera natural que nos ofrece esa cuestión simple, en vez de enfrentar al enemigo en el campo abierto de los conceptos de ejercicio, donde habrá que luchar para distinguir en ellos lo bueno de lo malo; luchar, por ejemplo, por una versión de la autorrealización individual contra diversas nociones de la autorrealización colectiva, de una

nación o de una clase. Parece más fácil y seguro erradicar desde el comienzo todo el sinsentido, declarando que todas las concepciones en términos de autorrealización son una monserga metafísica. No hay más que obstinarse en definir la libertad, entonces, como la mera ausencia de obstáculos externos.

Por supuesto, hay razones independientes para obstinarse en definirla de ese modo. En particular, tenemos la inmensa influencia del temperamento intelectual antimetafísico, materialista y orientado hacia las ciencias naturales de nuestra civilización. En sus comienzos, algo semejante a ese espíritu indujo a Hobbes a adoptar la posición que adoptó, y el mismo clima intelectual sigue vigente en nuestros días. En rigor, su preponderancia explica que, retóricamente hablando, la posición antes mencionada sea tan fácil de defender en nuestra sociedad.

No obstante, creo que una de las razones más fuertes para defender el concepto radical de Hobbes y Bentham, a saber, que la libertad es la ausencia de obstáculos externos, materiales o legales, es el motivo estratégico antes expuesto. En efecto, la mayoría de los partidarios de esta posición abandonan al adoptarla muchas de sus intuiciones, al formar parte junto con el resto de una civilización posromántica que atribuye gran importancia a la autorrealización y valora la libertad principalmente debido a ello. El temor a la Amenaza Totalitaria, a mi juicio, los ha llevado a abandonar este terreno al enemigo.

Mi idea es que esa actitud no sólo despoja de gran parte de su valor a su victoria retórica final, porque los hace incapaces de defender el liberalismo en la forma que efectivamente valoramos; querría ir más lejos y decir que, en realidad, esa mentalidad de Línea Maginot asegura la derrota, como suele suceder con ese tipo de mentalidades. La concepción de Hobbes y Bentham es, a mi entender, indefendible como concepción de la libertad.

Para verlo, examinemos con mayor cuidado la posición y la tentación de permanecer en ella. La ventaja de la idea de que la libertad es la ausencia de obstáculos externos radica en su simplicidad. Nos permite decir que la libertad consiste en ser capaces de hacer lo que queramos, donde ese «lo que queramos» se entiende de manera no problemática como los deseos identificados por el agente en su carácter de tales.

En contraste, un concepto de la libertad como ejercicio exige discriminar entre motivaciones. Si somos libres en el ejercicio de ciertas capacidades, no lo somos o lo somos menos cuando estas quedan, de algún modo, incumplidas o bloqueadas. Pero los obstáculos, además de externos, también pueden ser internos. Y es preciso que sea así, porque las capacidades relevantes para la libertad deben implicar cierto grado de conciencia de sí, autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol; de lo contrario, su ejercicio no podría equivaler a la libertad en el sentido de dirección de sí mismo. Y si las cosas son de ese modo, existe la posibilidad de no ser libres debido a la falta de cumplimiento de las condiciones internas. Cuando esto sucede, por ejemplo cuando nos engañamos a nosotros mismos, somos totalmente incapaces de discernir como corresponde los fines que buscamos o perdemos el autocontrol, es muy posible que hagamos lo que queremos —en el sentido de lo que podemos identificar como nuestros deseos—, sin ser libres; en rigor, bien puede ser que afiancemos aún más nuestra falta de libertad.

Una vez que adoptamos una concepción en términos de autorrealización, e incluso cualquier concepto de la libertad como ejercicio, el hecho de poder hacer lo que queremos ya no es aceptable como condición suficiente para ser libres. Pues esa concepción pone ciertas condiciones a nuestra motivación. No somos libres si el temor, unas normas internalizadas de manera inauténtica o la falsa conciencia nos inducen a frustrar nuestra autorrealización. Esto se expresa a veces diciendo que, en una concepción planteada en términos de autorrealización, debemos poder hacer lo que realmente queremos, seguir nuestra verdadera voluntad o satisfacer los deseos de nuestro verdadero yo. Pero estas fórmulas, sobre todo la última, pueden confundirnos, porque nos inducen a creer que los conceptos de la libertad como ejercicio están ligados a alguna metafísica específica, en particular la que postula la existencia de un yo superior y un yo inferior. Más adelante veremos que las cosas distan de ser así y que los fundamentos posibles para discernir los deseos auténticos son mucho más numerosos.

Sea como fuere, el objeto de nuestra discusión aquí es indicar que para un concepto de la libertad como ejercicio, el hecho de ser libre no puede reducirse a la cuestión de hacer lo que uno quiere de una manera no problemática. También

es preciso que lo que uno quiere no vaya en desmedro de sus objetivos fundamentales o su autorrealización. O, para expresarlo de otra manera pero llegar al mismo punto, el sujeto mismo no puede ser la autoridad final en la cuestión de su libertad, pues tampoco puede serlo en la cuestión de la autenticidad de sus deseos, vale decir, la determinación de si estos frustran o no sus objetivos.

Al expresar el problema de esta segunda manera hacemos más palpable la tentación que sienten los partidarios de la concepción negativa de sostener su Línea Maginot. En efecto, una vez que admitimos que el agente no es la autoridad final en cuanto a su propia libertad, ¿no allanamos el camino a la manipulación totalitaria? ¿No autorizamos a otros, supuestamente más conocedores de los objetivos del agente que él mismo, a reorientar su marcha por el camino correcto, tal vez incluso mediante el uso de la fuerza, y todo ello en nombre de la libertad?

La respuesta, claro está, es que no lo hacemos. La concesión que hemos hecho no basta para justificar esa conclusión. Puesto que puede haber buenas razones para sostener la improbabilidad de que otros estén en mejor situación que el agente para entender sus verdaderos objetivos. Esto es, en verdad, una deducción plausible de la concepción posromántica antes presentada, a saber, que cada persona tiene su propia forma original de realización. Algunos otros, que tienen un conocimiento íntimo de nosotros y nos superan en sabiduría, están sin duda en condiciones de aconsejarnos, pero ningún cuerpo oficial cuenta con una doctrina o una técnica que le permita saber cómo encarrilarnos, porque esa doctrina y esa técnica no pueden existir por principio si los seres humanos difieren efectivamente en su manera de autorrealizarse.

También podríamos adoptar una concepción de la libertad en términos de autorrealización y creer, por lo tanto, en la necesidad de que mi motivación cumpla ciertas condiciones para que yo sea libre. Pero podemos suponer, asimismo, la existencia de otras condiciones necesarias que excluyen la posibilidad de que una autoridad externa me conduzca a la fuerza hacia una definición de mi autorrealización. A decir verdad, en estos dos últimos párrafos he expuesto una descripción de lo que a mi juicio es una concepción muy difundida en la sociedad liberal: una concepción que valora la

autorrealización y admite que pueda fracasar por razones internas, aunque cree que, por principio, la autoridad social no es capaz de proporcionar ninguna orientación válida debido a la diversidad y la originalidad humanas; sostiene, además, que el intento de imponerla destruirá otras condiciones necesarias de la libertad.

Lo cierto es, sin embargo, que las teorías totalitarias de la libertad positiva se basan en una concepción que implica distinguir entre motivaciones. En efecto, es posible imaginar que el camino de las concepciones negativas a las concepciones positivas de la libertad consiste de dos pasos: el primero nos traslada de una noción de la libertad según la cual uno hace lo que quiere a otra que discierne motivaciones y asimila la libertad al hecho de hacer lo que realmente queremos, obedecer a nuestra verdadera voluntad o ejercer un gobierno concreto de nuestra vida. El segundo paso introduce alguna doctrina con la pretensión de mostrar que, al margen de una sociedad con determinada forma canónica, que contemple un autogobierno efectivo, no podemos hacer lo que realmente queremos o ser fieles a nuestra verdadera voluntad. De ello se deduce que sólo podemos ser libres en esa sociedad y que ser libres *es* gobernarnos colectivamente de acuerdo con esa forma canónica.

Podríamos ver un ejemplo de este segundo paso en la idea de Rousseau de que sólo una sociedad fundada en el contrato social, en la cual todos se entregan por completo al conjunto, nos preserva de la dependencia de los otros y nos asegura la sola obediencia a nosotros mismos, o en la doctrina de Marx que concibe al hombre como miembro de una especie que realiza su potencial en un modo de producción social y debe apoderarse de manera colectiva del control de este.

Frente a este proceso de dos pasos, parece más seguro y sencillo detenernos en el primero e insistir firmemente en que la libertad sólo se relaciona con la falta de obstáculos externos y, por lo tanto, no supone una discriminación de motivaciones y no permite por principio que nadie se anticipe al sujeto para hablar en su nombre. Esa es la esencia de la estrategia de la Línea Maginot, y es muy tentadora. Quiero señalar, sin embargo, que es errónea. A mi juicio, no podemos defender una visión de la libertad que no implique al menos alguna distinción cualitativa en materia de motivos,

es decir, que no imponga algunas restricciones a la motivación entre las condiciones necesarias de la libertad y, por lo tanto, pueda excluir por principio la posibilidad de que alguien se adelante al sujeto.

Es posible presentar algunas consideraciones inmediatas para mostrar que el concepto hobbesiano puro no funciona y que existen ciertas distinciones entre motivaciones que son esenciales para el concepto de libertad tal como nosotros lo utilizamos. Aun cuando concibiéramos la libertad como la falta de obstáculos externos, no se trata de la ausencia de esos obstáculos *simpliciter*. Pues distinguimos entre ellos según la gravedad de la restricción que imponen a la libertad. Y lo hacemos porque desplegamos el concepto en el marco de la comprensión de que ciertas metas y actividades son más significativas que otras.

Así, podríamos decir que mi libertad sufre una restricción si la autoridad local instala un nuevo semáforo en un cruce cercano a mi casa, de manera tal que, mientras antes podía cruzar a mi antojo, con la condición de evitar los choques con otros vehículos, ahora debo esperar la luz verde. En una argumentación filosófica podríamos estimar que esto es una restricción de la libertad, pero no en un debate político serio. ¿Por qué? Porque es demasiado trivial: la actividad y los objetivos inhibidos en este caso no son verdaderamente significativos. No se trata de que hayamos hecho una especie de transacción y considerado que una reducción de los accidentes de tránsito o el menor peligro para los niños justificaban una pequeña pérdida de libertad; en realidad, somos reacios a hablar incluso de una pérdida tal. A nuestro juicio, cedemos comodidad a cambio de seguridad.

En contraste, una ley que me impide rendir culto de acuerdo con mis creencias es un grave golpe a la libertad; aun una ley que intentara limitar ese culto a determinados momentos (así como el semáforo limita el cruce de la intersección a determinados momentos) sería vista como una grave restricción. ¿Por qué esta diferencia entre ambos casos? Porque tenemos un marco de comprensión, demasiado obvio para que haga falta enunciarlo, según el cual algunas actividades y metas son muy significativas para los seres humanos y otras lo son menos. Aun los ateos reconocen que las creencias religiosas del individuo tienen una importancia suprema, porque a través de ellas el creyente se

define como ser moral. En contraste, el ritmo de mis movimientos a través del tránsito urbano es un asunto trivial. Al hablar de ellas, no damos a ambas cosas la misma dimensión. Ni siquiera estamos dispuestos a admitir que la libertad esté en juego en el caso del semáforo. Pues *de minimis non curat libertas*.

Pero este recurso a la significación nos lleva más allá del esquema hobbesiano. La libertad ya no es sólo la ausencia lisa y llana de obstáculos externos, sino la ausencia de obstáculos externos a la acción significativa, a lo que es importante para el hombre. Es preciso hacer distinciones: ciertas restricciones son más graves que otras, y algunas son completamente triviales. Con respecto a muchas de ellas, desde luego, hay controversias. Pero el juicio gira en torno de cierta idea de lo que es significativo para la vida humana. La restricción de la expresión de las convicciones religiosas y éticas de las personas es más significativa que la restricción de sus movimientos alrededor de zonas deshabitadas del país, y ambas limitaciones son más significativas que el hecho trivial de controlar el tránsito.

Ahora bien, el esquema hobbesiano no da cabida a la noción de significación. Sólo admite juicios puramente cuantitativos. En su versión extrema, en la cual Hobbes parece estar a punto de definir la libertad en términos de ausencia de obstáculos materiales, se nos presenta la vertiginosa perspectiva de medir la libertad humana a la manera como medimos los grados de libertad de que goza un objeto material, por ejemplo una palanca. Luego vemos que eso es inaceptable, porque debemos tomar en cuenta los obstáculos legales a mi acción. Pero, en todo caso, esa concepción cuantitativa de la libertad no tiene posibilidades de éxito.

Consideremos la siguiente diabólica defensa de Albania como país libre. Es cierto, en esta nación ha sido abolida la religión, cosa que no ha sucedido en Gran Bretaña. Pero, por otra parte, probablemente haya menos semáforos *per capita* en Tirana que en Londres. (No lo he verificado en persona, pero me parece un supuesto muy plausible.) Supongamos que un apologista del socialismo albanés afirmara, no obstante, que este país es más libre que Gran Bretaña, porque la cantidad de actos restringidos es mucho más pequeña. Después de todo, únicamente una minoría de los

londinenses practican alguna religión en lugares públicos, mientras que todos tienen que circular en medio del tránsito. Los fieles de una religión suelen practicarla en público un día por semana, en tanto los semáforos los detienen todos los días. En términos puramente cuantitativos, la cantidad de actos restringidos por las señales de tránsito debe ser más grande que los restringidos por una prohibición de las prácticas religiosas públicas. Así pues, si se considera que Gran Bretaña es una sociedad libre, ¿por qué no Albania?

Aun la aplicación de nuestra noción negativa de la libertad exige entonces un marco conceptual con respecto a los actos significativos, de acuerdo con el cual algunas restricciones se consideran sin relevancia alguna para la libertad y otras se juzgan de mayor o menor importancia. De modo que alguna discriminación entre motivaciones parece esencial para nuestro concepto de la libertad. Una breve reflexión bastará para mostrar por qué debe ser así. La libertad es importante para nosotros porque somos seres con objetivos. En consecuencia, deben establecerse distinciones en la significación de diferentes tipos de libertad, basadas en la distinción de la significación de diferentes objetivos.

Pero esto, desde luego, no implica el tipo de discriminación antes mencionada: no se trata de la que nos permitiría decir que quien actúa según su voluntad (en el sentido no problemático) no es realmente libre, ni de la que nos autorizaría a fijar condiciones a las motivaciones de los individuos necesarias para su libertad, y por lo tanto a anticiparnos a sus juicios. No hemos hecho sino demostrar que hacemos distinciones entre libertades más o menos significativas, basadas en distinciones entre los objetivos perseguidos por la gente.

Esto genera ciertas dificultades para la teoría negativa sumaria, pero esta puede enfrentarlas reconociendo simplemente que hacemos juicios sobre la significación. Su tesis central de que la libertad es la mera ausencia de obstáculos internos parece quedar intacta, así como su visión de la libertad como un concepto de oportunidad, con la salvedad de que ahora debemos admitir que no todas las oportunidades son iguales.

Sin embargo, surgen más problemas para la concepción sumaria cuando examinamos con mayor detenimiento en

qué se basan esas distinciones cualitativas. ¿Qué hay detrás de nuestro juicio de que ciertos objetivos y sentimientos son más significativos que otros? Cabría suponer que aquí hay motivo, una vez más, para plantear una teoría cuantitativa, a saber, que los objetivos más significativos son los que más deseamos. Pero esta explicación es vacua o falsa.

Es verdadera pero vacua si suponemos que el mero hecho de desearlos más los hace más significativos. Es falsa tan pronto como tratamos de asignar un criterio independiente al hecho de querer más, por ejemplo la urgencia o la fuerza de un deseo o la preponderancia de un deseo sobre otro, porque la experiencia más trivial nos muestra que los objetivos que sabemos más significativos no siempre son los que deseamos abordar con la mayor urgencia ni los que se imponen efectivamente en todo momento en caso de conflicto de deseos.

Cuando reflexionamos sobre este tipo de significación, tropezamos con lo que en otra parte llamé evaluación fuerte,* es decir, el hecho de que, como sujetos humanos, no sólo somos sujetos de deseos de primer orden sino de segundo orden, deseos de deseos. Sentimos que nuestros deseos se ordenan según una distinción cualitativa: elevados o bajos, nobles o viles, integrados o fragmentados, significativos o triviales, buenos o malos. Esto quiere decir que vivimos algunos de ellos como si fueran intrínsecamente más significativos que otros: una comodidad pasajera es menos importante que el cumplimiento de nuestra vocación de siempre, y nuestro *amour propre*, menos importante que una relación amorosa. A la vez, sentimos que otros son malos, no sólo en términos comparativos sino de una manera absoluta: no queremos movilizarnos por despecho o por algún deseo pueril de impresionar a cualquier costo. Y estos juicios sobre la significación son independientes de la fuerza de los respectivos deseos: el anhelo de comodidad puede ser abrumador en este momento y tal vez estemos obsesionados con el *amour propre*, no obstante lo cual el juicio referido a la significación se mantiene.

Debemos preguntarnos entonces si la existencia de la evaluación fuerte no tiene otras consecuencias para nuestra

* Véase «Comprensión y etnocentrismo», capítulo 6 de este volumen. (*N. del T.*)

concepción de la libertad, al margen de permitirnos establecer una jerarquía de las libertades según su importancia. ¿No está la libertad en juego cuando sentimos que un objetivo menos significativo nos arrastra a dejar a un lado una meta de mayor significación? ¿O cuando nos mueve a actuar un motivo que consideramos malo o despreciable?

La respuesta es que a veces hablamos de esa manera. Supongamos que un miedo irracional me impide hacer algo que tengo muchas ganas de hacer. Por ejemplo, el miedo a hablar en público me impide dedicarme a una profesión que considero muy gratificante y para la cual demostraría muchas condiciones si pudiera superar ese «complejo». Está claro que vivimos ese temor como un obstáculo y nos sentimos menos de lo que seríamos si pudiéramos vencerlo.

Consideremos asimismo el caso del apego al confort. Si me recortan los víveres y pierdo mis comodidades materiales durante un tiempo, me siento muy deprimido y hago un mundo de ello. A causa de esa reacción, no puedo hacer algunas cosas que me gustarían mucho, como participar en una expedición a los Andes o hacer un viaje en canoa por el río Yukón. También en este caso es muy comprensible que viva ese apego a las comodidades como un obstáculo y sienta que sin él sería más libre.

Puede suceder, del mismo modo, que mis sentimientos y reacciones de despecho, casi siempre imposibles de inhibir, comiencen a socavar una relación con una mujer que tiene una enorme importancia para mí. Por momentos, me siento como si fuera un testigo impotente de mi propio comportamiento destructivo, cuando la ataco una y otra vez con palabras hirientes. Querría no sentir ese despecho, pero mientras lo siento ni siquiera puedo aspirar a someterlo a mi control, porque se acumula en mi interior hasta explotar o dejarse traslucir de una u otra manera y deteriorar la situación entre nosotros. Desearía liberarme de ese sentimiento.

Estos son casos muy fáciles de entender, en los cuales es sencillo hablar de libertad o de su ausencia. En ellos interviene de una manera esencial lo que he llamado evaluación fuerte. Pues no se trata sólo de casos de conflicto, y ni siquiera de conflicto doloroso. Si el conflicto se produce entre dos deseos con los cuales no tengo dificultades en identificarme, no puede hablarse de menor libertad, por penoso o irrevocable que sea el antagonismo. Así, si el motivo de ruptura de

mi relación es el hecho de que logro realizarme en un trabajo que, digamos, me mantiene mucho tiempo lejos de casa, tengo en verdad un terrible conflicto pero no sentiré la tentación de decir que soy menos libre.

Ni siquiera la existencia de una gran diferencia en la significación de los dos términos parece condición suficiente para estar dispuesto a hablar de libertad y falta de libertad. De tal modo, mi matrimonio puede fracturarse porque me gusta ir al bar y jugar a los naipes los sábados a la noche con mis amigos. Quizá sienta de manera inequívoca que mi matrimonio es mucho más importante que la liberación y la camaradería de las reuniones nocturnas de los sábados. No obstante, no se me ocurre decir que sería más libre si pudiera sofocar ese deseo.

La diferencia parece ser que en este caso, en contraste con los anteriores, aún me identifico con el deseo menos importante, lo veo todavía como una expresión de mí mismo, de modo que no podría abandonarlo sin modificar mi identidad, perder algo de mi personalidad. Mientras que mi temor irracional, la angustia que me provocan las incomodidades, mi despecho, son cosas que no me costaría dejar sin pérdida alguna para esa identidad. Por eso puedo verlas como obstáculos a mis objetivos y por lo tanto a mi libertad, aun cuando, en cierto sentido, sean incuestionablemente mis deseos y mis sentimientos.

Antes de examinar con mayor detalle las implicaciones de esta situación, retrocedamos un momento y sinteticemos. Al parecer, estos casos provocan una fractura más grande en la teoría negativa sumaria. Pues parecen ser casos en los cuales los obstáculos a la libertad son internos, y si es así, no es posible interpretar la libertad como mera ausencia de obstáculos *externos*; y el hecho de hacer lo que quiero, en el sentido de seguir mis deseos más fuertes, no es suficiente para establecer que soy libre. Al contrario, debemos distinguir entre motivaciones y aceptar que la exteriorización de algunas de ellas, por ejemplo el miedo irracional, el despecho o la necesidad excesiva de confort, no es libertad; se trata incluso de una negación de la libertad.

Pero aunque la teoría negativa sumaria no pueda sostenerse frente a estos ejemplos, tal vez sea posible reconstruir algo que surge de las mismas inquietudes. En efecto, aunque debemos admitir que hay condiciones motivacionales

internas necesarias para la libertad, quizá podamos evitar toda legitimación de la idea de que alguien pueda saber más que el sujeto. Si nuestra teoría negativa admite la evaluación fuerte y reconoce que algunas metas son realmente importantes para nosotros y otros deseos no se consideran como del todo nuestros, ¿no puede entonces mantener la tesis de que la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que queremos, es decir, lo que podemos identificar como nuestro deseo, no entendido como el más fuerte sino como nuestro verdadero, auténtico deseo u objetivo? El sujeto seguiría siendo el árbitro final de su condición de individuo libre o no libre, como sin duda es capaz de discernirlo en los ejemplos antes expuestos, en los cuales me apoyé justamente en la experiencia vivida por él con respecto a la existencia de coacciones, motivos con los que no puede identificarse. Prescindiríamos así de la insostenible metafísica reduccionista y materialista de Hobbes, según la cual sólo importan los obstáculos externos, como si la acción fuera mero movimiento y no pudiera haber obstáculos motivacionales internos a nuestros objetivos más profundos. Pero conservaríamos la inquietud fundamental de la teoría negativa, a saber, que el sujeto sigue siendo la autoridad definitiva en cuanto a la naturaleza de su libertad y ninguna autoridad externa puede saber más que él acerca de ello. De tal modo, la libertad se modificaría para leerse de la siguiente manera: la ausencia de obstáculos internos o externos a lo que verdadera o auténticamente quiero. Pero todavía defenderíamos la Línea Maginot. ¿O no?

En realidad, creo que no. A mi juicio, es imposible sostener esa posición híbrida o media, según la cual estamos dispuestos a admitir nuestra capacidad de hablar de lo que verdaderamente queremos —en contraste con lo que deseamos con más fuerza— y caracterizar algunos deseos como obstáculos a nuestra libertad, pero persistimos en negar la posibilidad de que otros se anticipen a decidir por nosotros. Puesto que excluir esto por principio también es excluir por principio la idea de que el sujeto pueda equivocarse alguna vez acerca de lo que realmente quiere. ¿Y cómo podría, por principio, estar equivocado, si en este asunto no hay nada para acertar o equivocarse?

De hecho, esa es la tesis que deberá defender nuestro teórico negativista. Y es una tesis plausible para la misma

tradición intelectual (reduccionista y empirista) en la cual tiene su origen la teoría negativa sumaria. Desde este punto de vista, nuestros sentimientos son datos en bruto acerca de nosotros; vale decir, es un hecho que nos sentimos afectados de tal o cual manera, pero no puede entenderse que nuestros sentimientos implican una percepción o idea de aquello con lo cual se relacionan, y por lo tanto verlos como potencialmente verídicos o ilusorios, auténticos o inauténticos. Según esa visión, el hecho de que un deseo determinado represente uno de nuestros objetivos fundamentales, y otro, una mera fuerza con la cual no podemos identificarnos, remitiría simplemente a la calidad en bruto del afecto en ambos casos. El estatus respectivo de estos dos deseos tendría que ver con su sensación en crudo.

En tales circunstancias, la clasificación realizada por el sujeto sería incorregible. Las sensaciones en crudo imperceptibles no existen. Si el sujeto no lograra sentir un deseo como fundamental y lo que quisiéramos decir con este adjetivo aplicado a él fuera que su experiencia sentida tiene una calidad determinada, el deseo no podría ser fundamental. Es dable constatarlo si observamos los sentimientos que, en este sentido, podemos coincidir en llamar hechos en bruto: por ejemplo, el aguijonazo de dolor que siento cuando el dentista me aplica el torno o el estremecimiento de malestar producido cuando alguien hace rechinar una tiza en el pizarrón. En estos casos no puede tratarse de percepción errónea. Si no logro «percibir» el dolor, no me duele nada. ¿Podría no ser así en el caso de nuestros deseos fundamentales y los que repudiamos?

La respuesta, sin duda, es «no». Ante todo, muchos de nuestros sentimientos y deseos, incluidos los pertinentes para este tipo de conflictos, no son hechos en bruto. En contraste con el dolor y la sensación provocada por la tiza al rechinar en el pizarrón, la vergüenza y el miedo, por ejemplo, son emociones que implican vivir la situación como si tuviera cierta importancia para nosotros y fuera peligrosa o vergonzosa. Por eso una y otro pueden ser inapropiados y hasta irracionales, mientras que no sucede lo mismo con el dolor y el estremecimiento. Así, podemos equivocarnos al sentir vergüenza o miedo. Podemos incluso ser conscientes de la naturaleza infundada de nuestros sentimientos, y entonces los tildamos de irracionales.

De tal modo, la idea de que podemos entender todos nuestros sentimientos y deseos como hechos en bruto, en el sentido aludido con anterioridad, no funciona. Más aún, hay algo grotesco en la idea de que podríamos distinguir nuestros deseos fundamentales, o los que queremos repudiar, por la calidad en bruto del afecto. Cuando estoy convencido de que una profesión, una expedición a los Andes o una relación amorosa (para recurrir a los ejemplos antes mencionados) son de fundamental importancia para mí, ello no puede deberse a las palpitaciones, impulsos o temblores que siento. También debo tener alguna idea de que me resultan de gran significación, satisfacen antiguas e importantes necesidades, representan la realización de algo que tiene un lugar central en mis aspiraciones, me harán sentir más cercano a lo que realmente soy o algo por el estilo. Todo el concepto de identidad, por el cual reconocemos que algunas metas, deseos y obediencias son esenciales a lo que somos, mientras otros no lo son o lo son menos, sólo puede tener sentido en un marco de deseos y sentimientos que no son hechos en bruto y que llamaré, al contrario, atribuidores de importancia, expresión técnica que acuño para la ocasión.

Por consiguiente, debemos estimar que nuestra vida emocional está constituida sobre todo por deseos y sentimientos atribuidores de importancia, vale decir, deseos y sentimientos que podemos experimentar erróneamente. Y no sólo podemos errar en esto: en casos como los anteriores, en los cuales queremos repudiar ciertos deseos, también debemos aceptar sin vacilaciones que estamos equivocados.

Consideremos, en efecto, la distinción antes mencionada entre conflictos en que nos sentimos prisioneros de un deseo y conflictos que no provocan la misma sensación, como sucede por ejemplo cuando un hombre está desgarrado entre su carrera y su matrimonio. La diferencia radicaba en que en el caso del conflicto genuino ambos deseos pertenecían al agente, mientras que cuando este se siente prisionero de un deseo, ese deseo es el que quiere repudiar.

Pero ¿qué es sentir que un deseo no es verdaderamente mío? Tal vez sienta que estaría mejor sin él, que no perdería nada si me lo quitara de encima, pues seguiría siendo un ser completo. ¿Qué puede haber detrás de esta sensación?

Bien, es posible imaginar que uno siente esto con respecto a deseos en bruto. Tal vez lo sienta en relación con mi adicción al tabaco, por ejemplo: querría liberarme, la siento como una traba y creo que sería bueno deshacerme de ella. Pero las adicciones son un caso especial; las consideramos deseos antinaturales, inducidos desde el exterior. No podríamos decir en general que estamos dispuestos a perder nuestros deseos en bruto sin una sensación de menoscabo. Al contrario, perder el deseo de comer ostras, pizza de hongos o pato pequinés —y por consiguiente perder el deleite que me brindan— sería una terrible privación. Deberíamos luchar contra ese cambio con todas las fuerzas a nuestro alcance.

Así pues, que sean hechos en bruto no hace que los deseos sean repudiables. Además, en los ejemplos antes mencionados, los deseos repudiados no son hechos en bruto. En el primer caso, estoy prisionero de un temor irracional, una emoción atribuidora de importancia, en la cual mi error ya se reconoce cuando identifico el miedo como irracional o irreflexivo. También el despecho, que me mueve en el tercer caso, es una emoción atribuidora de importancia. Sentir despecho es verse uno mismo y ver el objeto del resentimiento bajo cierta luz; es sentirse, en cierto modo, herido o perjudicado por el éxito o la buena suerte de otro, tanto más cuanto mayor es esa fortuna. En contraste con el mero hecho de contenerlos, la superación de los sentimientos de despecho implica llegar a verse y ver al otro bajo una luz diferente y, en particular, hacer a un lado la autocompasión y la sensación de sufrir una herida personal por lo que el otro hace y es.

(Me gustaría afirmar, asimismo, que el obstáculo del tercer ejemplo, el apego excesivo a las comodidades, aunque no es de por sí un atribuidor de importancia, también está ligado a nuestro modo de ver las cosas. El problema es aquí no sólo que nos disgusta la incomodidad sino que nos deprimimos con demasiada facilidad a causa de ella; y esto es algo que sólo podemos superar si percibimos un orden diferente de prioridades, según el cual las pequeñas incomodidades tienen menos importancia. Pero si se estima que esto es demasiado dudoso, podemos concentrarnos en los otros dos ejemplos.)

Ahora bien, ¿cómo podemos sentir que un deseo atribuidor de importancia no es verdaderamente nuestro? Sólo si lo vemos como erróneo, vale decir, si la importancia o el bien que supuestamente representa para nosotros no son una importancia o un bien genuinos. El temor irracional es un impedimento porque es irracional; el despecho es una traba porque está enraizado en un ensimismamiento que distorsiona nuestra perspectiva de conjunto, y el placer de darle rienda suelta impide toda auténtica satisfacción. Al perder estos deseos no perdemos nada, porque su pérdida no nos priva de un bien, un placer o una satisfacción genuinos. En este aspecto, son muy diferentes de mi afición a las ostras, la pizza de hongos y el pato pequinés.

Sobre la base de lo expuesto, parecería que la concepción de nuestros deseos como hechos en bruto no nos permite explicarnos por qué algunos de ellos son repudiables. Al contrario, lo que puede explicarlo es precisamente que no son hechos en bruto. Por tratarse de deseos atribuidores de importancia que son erróneos, podemos sentir que no perderíamos nada si nos deshiciéramos de ellos. Todo lo verdaderamente importante para nosotros quedaría salvaguardado. Si fueran sólo deseos en bruto, no podríamos sentir esto de manera inequívoca, como lo muestra sin duda el caso de los placeres del paladar. Es cierto, también sentimos que nuestro deseo de fumar es repudiable, pero en este ejemplo hay una explicación especial que no puede plantearse en el caso del despecho.

Así, podemos vivir algunos deseos como impedimentos porque podemos sentir que no nos pertenecen. Y podemos sentir que no nos pertenecen porque constatamos que suponen una apreciación muy errónea de nuestra situación y las cosas importantes para nosotros. Nos será fácil comprenderlo si contrastamos otra vez el caso del despecho con el de otra emoción que se superpone en parte a él y es objeto de una elevada consideración en algunas sociedades, el deseo de venganza. En ciertas sociedades tradicionales, ese deseo dista de juzgarse como una emoción despreciable. Al contrario, para un hombre es un deber de honor vengar la muerte de un pariente. Cabría imaginar que esto también puede dar origen a un conflicto. En efecto, la actitud podría estar en conflicto con los intentos de un nuevo régimen de poner

algo de orden en el territorio. En nombre de la paz, el gobierno debería prohibir a sus ciudadanos tomarse venganza.

Pero a menos que hubiera una conversión a una nueva concepción ética, la iniciativa se vería como una especie de transacción, el sacrificio de un objetivo legítimo en beneficio de otro. Y parecería monstruosa si se propusiera establecer un nuevo condicionamiento en la gente con el fin de que ya no sintieran deseos de vengar a sus familiares. Esto equivaldría a deshumanizarlos.[4]

¿Por qué nuestros sentimientos son tan diferentes en el caso del despecho (y, ya que estamos, también en el de la venganza)? Porque el deseo de venganza, para un antiguo islandés, correspondía a su percepción de una obligación real que le incumbía, algo que era deshonroso repudiar, mientras que para nosotros el despecho es hijo de una perspectiva deformada de las cosas.

En consecuencia, no podemos entender nuestros deseos y emociones como meros hechos en bruto, y en particular no podemos comprender la distinción que hacemos entre nuestros deseos al calificar algunos de más importantes y fundamentales, mientras repudiamos otros, si no consideramos que nuestros sentimientos son atribuidores de importancia. Esto es esencial para la existencia de lo que he llamado evaluación fuerte. Por consiguiente, la posición intermedia que admite la evaluación fuerte admite también que nuestros deseos pueden frustrar nuestros objetivos más profundos y, por lo tanto, que puede haber obstáculos internos a la libertad, pese a lo cual no reconocerá la posibilidad de que el sujeto se equivoque o se engañe con respecto a esos objetivos. Esta postura parece insostenible, pues la única manera de hacer que la evaluación del sujeto fuera incorregible por principio consistiría en afirmar que en este caso no hay nada para acertar o equivocarse, y esto sólo sería posible si la vivencia de un determinado sentimiento tuviera que ver con las cualidades del sentimiento en bruto. Pero no puede ser así si pretendemos dar un sentido a todo ese marco constituido por la evaluación fuerte, metas más significativas y objetivos que repudiamos. Todo este esquema exige entender las emociones en cuestión en cuanto atribuidoras de

[4] Compárese con el desasosiego que sentimos ante la reeducación del protagonista de *La naranja mecánica* de Anthony Burgess.

importancia, tal como resulta claro, en verdad, que debemos hacerlo también por otras razones.

Pero una vez que admitimos que nuestros sentimientos son atribuidores de importancia, admitimos la posibilidad de error o apreciación falsa. Y, en efecto, debemos admitir un tipo de apreciación falsa detectada por el propio agente a fin de comprender los casos en que vivimos nuestros deseos como impedimentos. ¿Cómo podemos excluir en principio que haya otras falsas apreciaciones no detectadas por el agente? ¿Y que este esté profundamente equivocado, es decir, que tenga una percepción muy deformada de sus objetivos fundamentales? ¿Quién puede decir que no hay gente de esas características? Todos los casos son, desde luego, polémicos, pero yo postularía a Charles Manson y Andreas Baader para esta categoría, entre otros. Los escojo como un ejemplo de personas con la fuerte sensación de que algunos objetivos y metas son incomparablemente más fundamentales que otros —o al menos propensas a actuar en función de esa sensación como si esta se apoderara casi siempre de ellas—, pero cuya idea de las finalidades centrales está saturada de confusión y error. Y una vez que reconocemos esos casos extremos, ¿cómo dejar de admitir que gran parte del resto de la humanidad puede sufrir en menor grado las mismas incapacidades?

¿Qué tiene esto que ver con la libertad? Resumamos lo que hemos dicho: nuestras atribuciones de libertad tienen sentido en un marco de objetivos más o menos significativos, pues la cuestión de la libertad y su falta está ligada a la realización o frustración de aquellos. Además, nuestros objetivos significativos pueden frustrarse por obra de nuestros deseos, y cuando estos están sobre todo basados en una apreciación errónea, no los consideramos como realmente nuestros y los vivimos como impedimentos. En consecuencia, la libertad de un hombre puede ser restringida tanto por obstáculos externos como por obstáculos motivacionales internos. Un individuo a quien el despecho lleva a poner en peligro sus relaciones más importantes a pesar de sí mismo, por así decirlo, o a quien un temor irreflexivo impide dedicarse a la profesión que es su verdadera vocación, no será más libre si se eliminan los obstáculos externos a su posibilidad de dar rienda suelta al despecho o actuar sobre la base

del temor. A lo sumo, su liberación corresponderá a una libertad muy empobrecida.

Si por purismo lingüístico o ideológico uno quiere atenerse a la definición sumaria e insistir en que los hombres que ven suprimidos los mismos obstáculos externos son igualmente libres, cualquiera sea la índole de sus motivaciones, habrá que introducir algún otro término para marcar la distinción y decir que un hombre es capaz de aprovechar como corresponde su libertad, mientras que otro (presa del despecho o del temor) no lo es. Esto se debe a que en el sentido significativo de «libertad», el sentido por el cual la valoramos, en cuanto capacidad de actuar en función de nuestros objetivos importantes, el hombre que es víctima de impedimentos internos no es libre. Si decidimos dar a «libertad» un sentido especial (hobbesiano) que evite este problema, deberemos introducir otro término para hablar de ella.

Por otra parte, como ya hemos visto que siempre hacemos juicios con respecto a grados de libertad, basados en la significación de las actividades u objetivos que no enfrentan impedimentos, ¿cómo podemos negar que un hombre externamente libre pero aún prisionero de sus deseos repudiados, es menos libre que quien carece de esos obstáculos internos?

Pero si es así, ¿no podemos decir que el hombre con una visión muy distorsionada de sus objetivos fundamentales, el Manson o el Baader de mi análisis anterior, no será significativamente más libre cuando suprimamos incluso las barreras internas a su posibilidad de hacer lo que está en armonía con esos objetivos? ¿O a lo sumo que su liberación sólo representará una libertad muy empobrecida? Aun cuando un Manson superara sus últimas renuencias a enviar a sus secuaces a matar por puro capricho, de modo tal que pudiera actuar sin trabas, ¿lo consideraríamos más libre, como sin duda consideraríamos al hombre que se hubiese desembarazado del despecho o el miedo irracional? Difícilmente, y desde luego que no en el mismo grado. En efecto, lo que Manson juzga aquí como su objetivo comparte en gran medida la índole del despecho y el temor irreflexivo de los otros ejemplos, vale decir, es una aspiración forjada sobre todo por la confusión, la ilusión y una perspectiva distorsionada.

Una vez constatado que hacemos distinciones de grados y significación en las libertades de acuerdo con la significación del objetivo impedido o permitido, ¿cómo podemos negar que habrá diferencias en el grado de libertad no solamente cuando mis propios deseos frustren uno de mis objetivos fundamentales sino también cuando haya cometido un grave error al identificarlo? La única manera de evitar esa conclusión consistiría en sostener que no hay ninguna equivocación en juego y que mi objetivo fundamental es justamente el que siento como tal. Sin embargo, la posibilidad de equivocarse existe, como hemos visto, y las distinciones mismas de la significación dependen de ese hecho.

Si así son las cosas, la visión negativa sumaria de la libertad, la definición hobbesiana, es insostenible. La libertad no puede ser la mera ausencia de obstáculos externos, porque también hay barreras internas. Y tampoco es posible limitar estas últimas a las que el sujeto identifica como tales, lo cual lo erigiría en el árbitro definitivo; en efecto, el sujeto puede estar profundamente equivocado con respecto a sus objetivos y a lo que quiere repudiar. Y de ser así, es menos capaz de libertad en el sentido significativo de la palabra. Por lo tanto, no podemos sostener la incorregibilidad de los juicios del sujeto acerca de su libertad o excluir la posibilidad de que otros sepan más que él al respecto, como dijimos antes. Al mismo tiempo, nos vemos en la obligación de desechar la idea de que la libertad es un puro concepto de oportunidad.

Pues la libertad supone ahora, además de un camino libre de obstáculos externos, la capacidad de reconocer adecuadamente mis objetivos más importantes y de superar o al menos neutralizar mis impedimentos motivacionales. Pero es evidente que la primera condición (y yo sostendría que también la segunda) me exige haberme convertido en algo, haber alcanzado cierto estado de percepción y comprensión de mí mismo. Debo ejercer una verdadera autocomprensión para ser real o plenamente libre. Ya no puedo entender la libertad como un mero concepto de oportunidad.

En las tres formulaciones del problema: la oposición entre concepto de oportunidad y concepto de ejercicio, la cuestión de si la libertad exige discriminar entre motivaciones y la cuestión de si admite la posibilidad de que otro sepa más que el propio sujeto, la concepción negativa extrema se de-

muestra errónea. La idea de sostener una Línea Maginot de defensa de este concepto hobbesiano es descaminada no sólo porque supone abandonar parte del terreno más estimulante del liberalismo, interesado en la autorrealización individual, sino también porque la línea resulta ser insostenible. El primer paso de una definición hobbesiana a una noción positiva, a una visión de la libertad como la aptitud de cumplir mis objetivos —una libertad tanto más grande cuanto más significativos son estos—, no puede dejar de darse. Ahora debemos saber si también es preciso dar el segundo paso y adoptar una concepción de la libertad que sólo la considere parcial o plenamente realizable dentro de una forma determinada de sociedad, y si al dar un paso de este tipo nos comprometemos de manera inevitable a justificar los excesos de la opresión totalitaria en nombre de la libertad. Lo indudable es que estas cuestiones no pueden soslayarse mediante una definición filistea de la libertad que las relegue por decreto al limbo de las seudocuestiones metafísicas. Si lo hiciéramos, pecaríamos de ligereza.

9. La conducción de una vida y el momento del bien*

I

La palabra «inconmensurabilidad» suele dejarse ver en la discusión de dos tipos diferentes de situación en la vida moral.

La primera se da cuando tenemos que hacer una elección y hay dos bienes diferentes en juego: bienes que son lo bastante distintos para que nos cueste ponderarlos entre sí en una misma deliberación. Por ejemplo, en un caso imaginado por Bernard Williams, el acto con las mejores consecuencias puede, en alguna situación, estar en conflicto con las exigencias de mi integridad. Puede suceder también que las demandas de benevolencia planteadas a otros choquen con las de mi realización, o que las exigencias de justicia contradigan las de la piedad y la compasión.

El segundo tipo de contexto es cada vez más habitual en nuestro mundo. En él debemos comparar de algún modo las exigencias surgidas de las perspectivas éticas de culturas y civilizaciones muy diferentes, y tal vez incluso arbitrar entre ellas. En este caso, solemos esforzarnos en vano por encontrar un terreno común de razonamiento que pueda ser aceptado por los integrantes de ambas culturas.

Pero hablar aquí de «inconmensurabilidad» es a menudo torpe y simplista. En este ámbito es necesario hacer una serie de importantes distinciones. Voy a explorar el primero de esos contextos, e intentaré decir algo sobre lo que significa razonar cuando bienes muy diferentes están en juego.

* Título original: «Leading a life», artículo inédito redactado por Charles Taylor en 1996 para este volumen. [El título castellano corresponde al de la versión francesa, «La conduite d'une vie et le moment du bien». (*N. del T.*)]

II

Una idea básica con la cual comienzo la discusión del primer contexto es que cualquier explicación adecuada debe hacer justicia tanto a la diferencia como a la unidad. Estos contextos nos arrinconan y obligan a reconocer la diversidad de los bienes. Pero al mismo tiempo parecemos capaces, al menos, de esforzarnos por tomar decisiones no arbitrarias en esas situaciones, lo cual indica que en cierto modo la unidad es algo que podemos buscar en nuestra vida moral.

Desde luego, este punto de partida dista de ser indiscutido. En el mundo filosófico, son legión quienes adoptan puntos de vista que niegan la diversidad de los bienes y plantean la unidad de una manera no problemática. Aludo por una parte a las varias formas del utilitarismo y por otra a las teorías inspiradas en Kant. En respuesta a ellas, aparecen críticos para quienes la diversidad de los valores hace imposible arbitrar entre ellos. Las concepciones más populares de este tipo son hoy las diferentes corrientes del «posmodernismo».

Creo que estas dos posiciones extremas ignoran características cruciales e innegables de nuestra vida moral. Estas han sido señaladas con frecuencia y yo haré otro tanto en las páginas siguientes, pero mi principal objetivo va más allá de la actitud negativa de refutar aquellas posiciones unilaterales. Me gustaría contribuir a forjar una concepción plausible del razonamiento moral que refleje tanto su ineludible diversidad como su lucha constante por la unidad.

La polarización de la escena filosófica refleja en primer lugar el poderoso impacto de las teorías de la unidad sobre el pensamiento posiluminista. Las teorías de la diversidad surgen en reacción a esa cuasi hegemonía. El atractivo de las primeras es fácilmente entendible, pues parecen introducir claridad y decidibilidad en la vida moral.

Aportan una claridad similar a la de las teorías científicas. Muestran que una gama muy amplia de intuiciones morales y obligaciones sentidas son las realizaciones de una única finalidad, como la felicidad más grande del mayor número, o la exposición de un criterio único, como el intento de universalización de la máxima de la acción. Esta unidad trae aparejada la decidibilidad. O bien ponderamos diferentes acciones a la luz de una única finalidad global, o simple-

mente examinamos qué acciones son permisibles según el criterio. Si más de una lo es, nos enfrentamos por definición a una elección no moral entre ellas.

Pero la claridad se ha logrado no sólo gracias a la unión de las diversas exigencias sino también por la exclusión de algunas, o al menos su relegación a un lugar de menor jerarquía. El utilitarismo explicita nuestro sentido de la importancia de lo que llamaré «benevolencia», para retomar el término del siglo XVIII, es decir, la vocación de ayudar a nuestros semejantes a vivir y prosperar, prolongar la vida y reducir el sufrimiento. No parece, sin embargo, dar cabida a las metas de la realización personal o a las aspiraciones de alcanzar en nuestra vida otros bienes al margen de la benevolencia: la integridad, la sensibilidad, el amor (excepto en la medida en que estos son instrumentos de esa benevolencia). Por eso las exigencias de integridad, por ejemplo, pueden considerarse como un desafío para el utilitarismo.

Las diversas teorías inspiradas por Kant dan sin duda articulación a nuestro sentido de la justicia. Pero también relegan la realización personal a un rango inferior entre nuestros objetivos. En primer lugar es preciso cumplir las exigencias de la justicia; más tarde estará a la orden del día la búsqueda de la «vida buena». Encontramos esta idea en Jürgen Habermas, por ejemplo. Llegamos así a una delimitación rigurosa del dominio de la moralidad, con un criterio muy claro del bien y del mal, pero al precio de una exclusión del ámbito de aquella de una serie de aspiraciones que ahora se clasifican como meramente personales, y por lo tanto no obligatorias en el mismo sentido.

En un aspecto importante, este proceder está sobredeterminado. Se origina en razones tanto epistemológicas como morales. Ya he mencionado los atractivos epistemológicos: la claridad, el sentido de decidibilidad, la intuición de los fundamentos de la moralidad, debida en apariencia a la vinculación de todas las obligaciones con un solo principio. Pero las razones morales son igualmente importantes, si no más. La cultura posiluminista moderna y liberal ha atribuido a la justicia y la benevolencia una centralidad y una importancia en la vida moral que parecen no tener precedentes en la historia humana. Los problemas de máxima importancia giran en torno de ellas. Las transgresiones más graves y escandalosas, que épocas anteriores podrían haber

caracterizado como blasfemia, traición a la tribu o infracciones al código familiar y sexual, se identifican ahora como violaciones de los derechos humanos. En la corriente de pensamiento posterior a la Ilustración, aun la moralidad sexual sufre un desplazamiento de su centro de gravedad. El mal no se define ahora en términos de impureza personal sino como un atentado contra los derechos de otro, tal cual ocurre en los casos de acoso sexual o en la nueva condena feminista radical de la pornografía como una forma de violencia contra las mujeres.

Hay por lo tanto una convergencia de varias cosas. En primer lugar, un temperamento moral que exalta las cuestiones de la benevolencia y la justicia por encima de todas las demás, aun al extremo de convertirlas en la suma de la «moralidad» propiamente dicha; luego, una concentración correlativa en nuestras obligaciones hacia los otros: la moralidad tiene que ver con el «deber». Y junto con ello, una claridad sin precedentes en asuntos morales: ante todo, porque los límites de la moral se trazan de la manera más precisa, y también porque los problemas que le incumben pueden resolverse mediante un procedimiento definido.

Esa claridad se conquista gracias a la relegación fuera de la deliberación moral de ciertos dominios históricamente importantes del pensamiento ético. Hay dos ámbitos estrechamente conectados que son pertinentes para nuestro análisis. Cuando empezamos a reflexionar sobre la vida moral y cuestionamos tal vez los mandatos que se nos han transmitido, podemos tratar de definir qué es lo realmente importante.[1] En realidad, esa reflexión puede ser más radical de lo que doy a entender aquí, porque en un comienzo no tenemos la certeza de contar ya con una noción clara y definida de la importancia ni estamos seguros de que nos baste con descubrir qué cosas tienen esa propiedad. Al contrario, cuando examinamos diferentes teorías éticas nos sorprende su diferente manera de entender lo que aquí llamo con bastante vaguedad «importancia», y en particular los tipos muy diferentes de límites que trazan entre lo importante y lo que no lo es. En algunos casos, la frontera es muy marcada, co-

[1] Tomo esta expresión del muy interesante análisis realizado por Bernard Williams en *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985 [*La ética y los límites de la filosofía*, Caracas: Monte Avila, 1997].

mo un acantilado, y separa elevadas cuestiones de verdadera trascendencia moral de una planicie de deseos corrientes. En otros casos tenemos algo más parecido a una suave pendiente interrumpida por muchas mesetas, que representan una jerarquía finamente graduada de metas, ninguna de las cuales se destaca de manera pronunciada de las otras. La teoría de Kant parece ajustarse más al primer modelo, y la de Aristóteles, al segundo.

Este nivel de reflexión se preocupa por definir lo que he denominado «bienes de la vida»,[2] es decir, las acciones, modos de ser y virtudes que realmente nos definen una vida buena. ¿Se trata de la devoción a Dios, el coraje inquebrantable frente a la adversidad, la preocupación y benevolencia sinceras por nuestros semejantes o alguna combinación de estas y otras cualidades? Este plano se conecta con un segundo nivel en el cual tratamos de aclarar qué aspectos de los seres humanos, de su lugar en el universo, de su relación con Dios o de lo que fuere hacen que tales o cuales bienes sean los más elevados de la vida. Así, la devoción a Dios tiene sentido en el contexto de la visión de los hombres como criaturas de un Dios de amor. El coraje austero se comprende en el marco de la concepción de un universo hostil o indiferente y de un ser humano definido por la capacidad de conservar la dignidad y no ceder ante esa hostilidad: exige cierto tipo de imagen del universo, de nuestras capacidades y de las diferentes actitudes hacia aquel posibilitadas por ellas. La concentración en la benevolencia puede tener una serie de contextos, algunos deístas, otros ateos y otros, por fin, que no son clasificables en términos de este contraste, pero que tienen en común una visión del amor, o algo parecido, como nuestra capacidad más elevada, y ven a los seres humanos como objetos dignos de ese sentimiento, sea como hijos de Dios, como seres con una dignidad intrínseca o por cualquier otra razón.

Esta definición adicional de nuestra naturaleza, posición o relación con un poder más alto explicita lo que denominaré «bienes constitutivos». Les doy ese nombre porque en este nivel se define lo que constituye nuestros bienes de

[2] Esta discusión hace suyas las expresiones y afirmaciones presentadas en C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, capítulo 4 [*Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996].

la vida como tales. En cualquiera de los dos niveles, la reflexión es difícil de encarar sin referirse al otro. Esto es notorio en el caso de una ética deísta: ¿cómo puedo considerar que la meta de mi vida es la devoción a Dios si no creo ser, de algún modo, su criatura? Pero ocurre lo mismo en relación con la ética «desacralizada» del coraje austero. Parte del contexto que da sentido a esa ética es el hecho de que vivimos en un universo desacralizado y somos criaturas dotadas de ciertas capacidades. Distingo los niveles porque es posible describir las articulaciones por separado; por ejemplo, exponer en qué consiste la vida buena para nosotros. Sin embargo, para dar pleno sentido a esta y llegar, por lo tanto, a la intuición básica de que esa es la vida buena, es preciso actuar en ambos niveles.

Ahora bien, una de las características de gran parte de la filosofía moral de nuestros días es que se mantiene a distancia de estos dominios conexos. Simplemente parte de nuestras intuiciones y encuentra luego una fórmula con la presunta capacidad de generarlas y tal vez refinarlas en el proceso, hasta alcanzar el equilibrio reflexivo. Ese fue el procedimiento adoptado por un muy importante teórico contemporáneo de inspiración kantiana, John Rawls.[3] Debe señalarse que Kant no restringió de manera análoga el alcance de su teorización, y planteó con claridad el estatus de los seres humanos como los únicos agentes racionales del universo y por lo tanto a) destinados a vivir según las exigencias de la racionalidad en el reino de la razón práctica, y b) en condiciones de granjearse respeto como poseedores de una dignidad que sólo ellos tienen en el mundo.[4] Pero la meta de Rawls era reeditar parte de la teoría kantiana sin la «metafísica». Y esa actitud relegó efectivamente la reflexión sobre la vida y los bienes constitutivos a las tinieblas extrafilosóficas.

De manera similar, Habermas afirma ser capaz de demostrar que la norma de una ética discursiva es obligatoria para nosotros, mostrando que ya estamos comprometidos

[3] Véase J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [*Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979].

[4] Véase E. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Nueva York: Macmillan, 1990 [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 1996].

con ella en virtud del modo como hablamos unos con otros. Podemos hacer completo caso omiso de la reflexión sobre el bien.

En el caso del utilitarismo, la negativa adopta una forma bastante diferente, con la tesis de que es sencillamente obvio que sólo una cosa es importante: la felicidad humana, el placer y la evitación del dolor o las preferencias humanas concretas, según cuál sea la formulación. En cierto sentido, estas tesis son menos enigmáticas que las teorías derivadas de Kant, porque es evidente que todas ellas hacen una afirmación sobre la importancia. Las teorías de inspiración kantiana dan a la justicia o el respeto por los semejantes una posición preponderante y relegan todo lo demás a un rango inferior. Parece curioso que se crean capaces de establecer esa prioridad en la estructura misma de su teoría, sin siquiera formularla como una proposición acerca de la importancia, y menos aún demostrarla. Los utilitaristas tienen al menos una posición oficial al respecto, e incluso algo parecido a una estrategia argumentativa. Esta consiste en aprovechar el clima de incredulidad y sospecha que rodea no sólo la fe en Dios o el Nirvana, sino las diversas aspiraciones a la trascendencia del yo, por lo menos dentro de la cultura posiluminista, para desafiar a sus adversarios a mencionar cualquier otra cosa susceptible de tener una importancia comparable a la felicidad y el sufrimiento humanos. Y luego esperan que sus interlocutores se condenen como reaccionarios anticuados y confusos y hasta misántropos.

Así, tenemos en la filosofía moral moderna un estilo influyente de pensamiento, que da libre curso a la difundida idea de que la justicia y la benevolencia son de suprema importancia y, de ese modo, también cosecha las recompensas de la claridad y la decidibilidad originadas en esa actitud restrictiva, al mismo tiempo que clausura todo el espacio —que en una cultura posiluminista debe mostrarse epistémicamente «blando»— dentro del cual pueden formularse y fundamentarse las definiciones de la importancia. La filosofía moral puede ahora abordar problemas tan «duros» y decidibles como el cálculo de beneficios, los teoremas de la teoría de la elección racional o la posibilidad de deducir de algún procedimiento ciertos mandatos intuitivamente vinculantes, y está en condiciones de mantenerse por completo al

margen del lóbrego dominio donde esas intuiciones pueden enunciarse, refinarse o desmentirse. Este estilo de pensamiento abarca, desde luego, amplias diferencias de opinión. La más notable es la prolongada disputa entre los utilitaristas y los kantianos. Pero el hecho mismo de que cada uno de los dos bandos identifique al otro como su principal adversario dice mucho sobre lo que los une y, a la vez, los aparta como grupo de los filósofos morales que quieren abrir los espacios cerrados.

Estos últimos también se agrupan en dos familias principales en el mundo filosófico de nuestros días. Están quienes, a menudo inspirados en Aristóteles, quieren redefinir una ética del bien y las virtudes, y quienes, tras los pasos de Nietzsche, procuran una impugnación radical de la hegemonía de la benevolencia; algunos llegan tan lejos como su maestro en el rechazo de toda la insistencia posiluminista en la reducción del sufrimiento y la crueldad, considerada como un intento de aprisionar y controlar el juego dionisíaco de nuestro ser.

Muchos neonietzscheanos son tan reacios a admitir que su postura antihumanista es un juicio franco sobre la importancia como los teóricos posiluministas lo son en cuanto a su humanismo. Los primeros elaboran, sobre la base del perspectivismo nietzscheano, complejas razones cuasi epistemológicas para explicar por qué los juicios sobre el bien no tienen valor de verdad y son meros reflejos de posturas de poder, y deducen su antihumanismo del hecho supuestamente universal de que todos los órdenes intelectuales se imponen sobre el caos, y por lo tanto la lucha entre ellos es, en definitiva, una lucha de poder. En este aspecto (como sus adversarios neokantianos), son menos francos que su maestro (aunque posiblemente más coherentes).

Todo esto explica por qué los intentos racionales y responsables de explicitar los bienes, tanto constitutivos como de la vida, no tienen muy buena reputación en la filosofía contemporánea. Pero es justamente en este dominio donde podemos tener la esperanza de arrojar más luz sobre el modo de reconocer una diversidad de bienes y tratar de construir la unidad de nuestra vida frente a ellos. No es sorprendente que seamos poco claros al respecto. Entre quienes han dictaminado sin discusión una unidad prematura y quienes consideran que cualquier unidad es producto de

una imposición arbitraria, sólo queda una franja relativamente estrecha de pensadores que al menos son capaces de discutir la cuestión.

III

Me parece, sin embargo, que el problema no puede soslayarse. Estamos, en efecto, frente a una diversidad de bienes y a menudo debemos hacer juicios globales sobre la manera de actuar cuando más de uno de ellos está en juego. Por supuesto, podemos apelar a la actitud, originada en Kant, de declarar que, con excepción de los favorecidos, todos los demás bienes tienen una jerarquía sistemáticamente inferior, no forman parte de la moralidad y sólo debe considerárselos cuando están satisfechas las exigencias de esta. Pero así la cosa no funciona.

Al decir esto, no fijo una posición sobre las cuestiones sustantivas. No digo, por ejemplo, que la justicia importa poco o no es tan importante como creen los kantianos, y menos aún adhiero al antihumanismo de los neonietzscheanos. Aunque uno tenga las opiniones más fuertes sobre la preponderancia de la justicia, una prioridad sistemática de esta será difícil de justificar. Al hablar de prioridad sistemática me refiero a dos cosas: debes satisfacer todas las exigencias correspondientes al dominio A (digamos, la justicia o la benevolencia) antes de satisfacer cualquier exigencia del dominio B (digamos, la realización personal). Este tipo de norma es inviable en la práctica debido a lo que llamaré diferencias de peso. Dentro de cualquier dominio habrá problemas de importancia enormemente diferente. El dominio en su conjunto puede ser de gran importancia, en cuanto uno puede juzgar que en él se decide realmente el valor de su vida. Pero en su seno habrá cuestiones centrales y otras más periféricas, asuntos en los cuales se juegan de manera crucial los factores que hacen a la importancia de ese dominio y otros en las que estará en juego algo relativamente menor. Bajo la rúbrica de la justicia se incluyen problemas de tanto peso como la preservación de los derechos humanos fundamentales o la evitación de la explotación brutal, en un extremo, y en el otro, la cuestión de si la semana pasada

cumplimos con nuestra cuota asignada de tareas domésticas.

Desde luego, con frecuencia vemos, entre quienes quieren establecer la preeminencia de un bien determinado, el intento de poner en el mismo nivel todos los problemas que le conciernen y atribuirles idéntico peso. Cuando se trata de hacer un sacrificio a los dioses, podríamos decir, la omisión de un detalle trivial es tan grave como la negativa absoluta a honrarlos. Este tipo de homogeneización de todo un ámbito de cuestiones mediante la promoción de lo trivial al rango de lo vital puede funcionar durante un tiempo y hasta cierto punto, pero tarde o temprano la vida vuelve por sus derechos y la gente comienza a hacer distinciones. Esto se debe a que la idea de la imposición de una obligación o una exigencia proviene de la sensación de que aquí hay algo importante en juego; la idea, en definitiva, debe ser sensible a esa percepción de la importancia. Pero hay diferencias de importancia no sólo entre bienes, sino también entre ocasiones cuando se invoca lo que llamamos el mismo bien.

Por eso la prioridad sistemática conduce al absurdo pragmático. Tal vez la justicia o la benevolencia sean en general más vitales que la realización personal; quizás haya muchos casos en que yo deba sacrificar mi realización en bien de la justicia o para salvar a otro. Pero esto no significa que siempre que un problema de justicia, por trivial que sea, se plantea junto con un problema de realización, al margen de su trascendencia, debo dar prioridad a las consideraciones de justicia.

Imaginemos una república tropical gobernada por una coalición de izquierdistas y verdes. La líder del Partido Verde (llamémosla Priscilla) es ministra de recursos naturales y se ha comprometido a proteger los bosques tropicales de Tropicana de la destrucción total. Pero la relación de fuerzas existente muestra a las claras que el único medio de evitar esa destrucción más grave es ceder x kilómetros cuadrados del bosque a las motosierras de una gran multinacional. El argumento convence a Priscilla desde un punto de vista intelectual; la ministra, aunque comprende que sería irresponsable sabotear el arreglo, pide sin embargo que la releven de su cartera para no ser la persona concretamente encargada de presentar el proyecto de ley correspondiente y promover su sanción en el parlamento. Aquí está en juego

algo parecido a la integridad; ese acto se contrapondría a toda la orientación de su vida y las causas a las que se ha entregado.

El ejemplo es complejo, desde luego, porque la integridad también es un activo político. Priscilla advierte que esto será malo para su imagen pública y pondrá en riesgo su aptitud de comunicar los motivos que la impulsan a actuar en política. Pero la integridad sólo es un activo político porque es además un bien personal, cosa que ella también siente profundamente. La situación le impone cumplir un papel, pero Priscilla sabe que este no puede estar por encima de la fidelidad debida a una orientación fundamental de su vida y sus compromisos; si lo estuviera, ella lo vería como una especie de atentado contra su persona.

Ahora bien, algunos miembros de la coalición (socialdemócratas utilitaristas, que los hay y muchos, por desdicha) tratan de convencerla de que se quede. Se dan cuenta de que los elementos facciosos del Partido Verde causarán menos dificultades si su líder asume la responsabilidad concreta por el proyecto. Pero Priscilla se resiste y le asignan otro ministerio.

Aquí están en juego tipos muy diferentes de bienes. Por un lado, los resultados del razonamiento consecuencialista sobre el bien común; por el otro, las exigencias de fidelidad personal, y es muy difícil compararlos. En efecto, sería arduo saber qué decir si se los clasificara *in abstracto*. Cuando E. M. Forster dijo (según se afirma) que si tuviera que elegir entre traicionar a su país y traicionar a sus amigos esperaba poder abandonar al primero, hacía un tipo de gesto retórico que sería absurdo y desastroso tratar de traducir en un enunciado de prioridad sistemática. Sin conocer la naturaleza de la traición, sus consecuencias, lo que la situación muestra sobre sus amigos, la índole de su relación, ¿cómo puede enunciarse simplemente una prioridad generalizada?

Pero en este caso Priscilla puede decidir y siente que es justo hacerlo. Desde luego, podemos estar en desacuerdo. Pero también está claro que la confianza que siente, y que aun nosotros podemos sentir al discrepar, depende mucho del peso particular de lo que está en juego en cada ámbito. En efecto, si el destino del proyecto fuera una segura frustración en caso de no hacerse ella cargo de la tarea, y a raíz

de ello la totalidad de los bosques tropicales del país estuviera inevitablemente condenada a la destrucción, Priscilla permanecería en su puesto. Podríamos decir que lo haría casi con seguridad. De hecho, tal como son las cosas, su apoyo es parcialmente necesario: ella ha seguido respaldando al gobierno, aunque tal vez desde otra cartera. Pero a su juicio esa actitud no es una desautorización directa de sus convicciones fundamentales, por lo cual está dispuesta a tomarla. Además, si lo que estuviera en juego en el rechazo del trato fuera de mucho menor entidad, Priscilla no lo habría acompañado en absoluto y habría llevado a su partido a la oposición. Todo depende aquí de los detalles.

Otro ejemplo: en Juan 12 se cuenta que, estando Jesús en la casa de Marta y María en Betania, la segunda tomó una libra de ungüento, le ungió los pies y los limpió con sus cabellos. El equivalente de entonces de los socialdemócratas utilitaristas refunfuñó y dijo: «¿Por qué no se ha vendido este ungüento por trescientos dineros, para darlos a los pobres?» (Juan 12, 5; quien habla es Judas Iscariote, personaje no muy conveniente para recomendar esta actitud). Se trataba de un acto de devoción destinado a presagiar la muerte inminente de Jesús («Déjala; para el día de mi sepultura ha guardado esto», 12, 7). ¿A qué precio? En cierto sentido, a ninguno. No estamos en el mismo registro de los cálculos sobre lo que puede darse a los pobres. Sin embargo, en este caso la virtud del acto tiene algo que ver con el peso. El acto de devoción sólo puede encontrar expresión a través de algo de valor. Pero, desde luego, sería erróneo utilizar aquí algo cuyo uso condenara a la pobreza a las masas. La virtud de la acción también tiene algo que ver con su carácter único («Porque a los pobres siempre los tenéis con vosotros, mas a mí no siempre me tenéis», 12, 8). Si se tratara de una prioridad uniforme y constante, sería otra historia.

IV

¿Cómo podemos elegir razonadamente entre bienes que son tan diferentes? ¿Cómo nos arreglamos para llegar a conclusiones no arbitrarias? Si nuestro modelo consiste en la posesión de algún sistema de medida de las acciones, como

el que pretenden tener los utilitaristas, debemos ceder a la desesperación. Pero si examinamos, al contrario, el modo de explicitar la importancia relativa en nuestra vida, veremos que no carecemos de recursos.

Podría creerse que nuestros juicios sobre la importancia relativa de diferentes tipos de bienes, en ausencia de algo parecido a un sistema de medición, deberían ser muy inarticulados. Pero no es así. Desde luego, no tendrán una completa explicitación, pero eso es harina de otro costal. El tema es el que hizo célebre Aristóteles en su análisis de la *phronesis* o sabiduría práctica en el libro VI de la *Etica a Nicómaco*. No podemos exponer íntegramente lo que nos induce a tomar tal decisión y no tal otra en contextos en que la deliberación exige recurrir a la sabiduría práctica. Es decir, no podemos establecer una condición suficiente para que tal o cual sea la acción correcta en este caso, de manera que luego no tengamos sino que aplicarla mecánicamente, por así decirlo —esto es, sin más deliberación o reflexión—, a otros casos en los que la descripción es válida. O, en otras palabras, cualquier condición suficiente debería formularse en un nivel de generalidad tal que la haría completamente inútil; por ejemplo, decir que la acción es «lo que corresponde». Esto se debe a que los contextos de la acción, los tipos de bienes en juego en un caso dado, y el peso particular de cada tipo en este caso preciso, son infinitamente variables. Cualquier norma general, deducida de una serie de casos, deberá reconsiderarse y afinarse en algunas otras situaciones.

En este aspecto, Aristóteles difiere de las teorías modernas de la acción obligatoria que he analizado. Tanto el utilitarismo como el kantismo pueden afirmar haber definido una condición informativa suficiente de la virtud: por ejemplo, que se trate de la acción generadora de las consecuencias más útiles y procedente de una máxima universalizable. Por supuesto, los críticos han sostenido que esas condiciones no carecen de ambigüedad cuando hay que aplicarlas en la práctica; como es bien sabido, el criterio de universalización ha sido calificado de vacío. Pero estos criterios pretenden escoger la acción correcta en cada caso, sin exigir modificaciones ni cláusulas adicionales.

Sin embargo, el hecho de que la virtud de una acción nunca pueda articularse plenamente en este sentido no significa que no hagamos uso de la articulación. Nuestro grado

de discernimiento práctico puede ser en parte una función de nuestras articulaciones. El que estas nunca sean suficientes para escoger una solución única no implica que no sean cruciales para guiarnos.

Ya he hablado de un tipo de articulación, en la cual identificamos diferentes bienes de la vida y los juzgamos como más o menos importantes. Nuestras imágenes de los bienes constitutivos que sirven de base a los bienes de la vida dan más profundidad y riqueza a esa articulación. Desde luego, cuando hablo aquí de «articulación» me refiero a algo más que una formulación en lo que podría reconocerse como punto de vista teórico de alguna doctrina filosófica o teológica. Nuestra idea de los bienes de la vida y los bienes constitutivos cobra carnadura y se transmite a través de toda una serie de medios: relatos, leyendas, retratos de figuras ejemplares y sus acciones y pasiones, así como obras artísticas, música, danza, rituales, formas de culto, etc. Una cantata de Bach expresa cierta forma de piedad cristiana, de una manera irreemplazable por tratados de teología, así como *La peste* de Camus expone el significado de practicar cierto modo de integridad austera en un mundo desacralizado, con mayor eficacia que una multitud de textos filosóficos sobre la muerte de Dios.

Más allá de esto, sin embargo, quiero referirme a otro aspecto de nuestra percepción del bien y lo justo, que también logramos articular. No se trata tanto de la importancia relativa de los bienes como de la idea de su ajuste mutuo en la totalidad de una vida. Puesto que, en definitiva, nuestra tarea no consiste simplemente en llevar a cabo actos aislados, cada uno de los cuales es justo, sino en vivir una vida, lo cual significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano. Una postura ética que en apariencia negara esta concepción —podríamos decir precisamente, por ejemplo, que sólo debemos aspirar a ser capaces de hacer lo que corresponde en cada nueva situación, y nada más— no haría sino confirmarla. En efecto, nos diría: conviértete en el tipo de persona capaz de consagrarse por completo a la rectitud exigida en este momento (cosa que, como es notorio, ni tú ni yo somos por ahora).

La vida es algo que «llevamos», según la elocuente expresión del lenguaje corriente, comentada por Richard Wollheim en su penetrante libro *The Thread of Life*. Lo cual im-

plica a la vez la idea de que nuestra vida va a alguna parte, quizás en muchas direcciones al mismo tiempo, y que tratamos de guiar de algún modo ese movimiento (o movimientos). Por lo tanto, nuestra vida es una categoría —tal vez podríamos decir: un registro— ineludible de nuestro pensamiento ético. Y lo propio de esa vida es nuestro movimiento, nuestro cambio, nuestro devenir, con su temporalidad irregular que encarna diferentes ritmos: algunas fases son regulares e implican la repetición de una rutina a través de cambios lentos y casi imperceptibles que sólo advertimos *a posteriori*, en retrospectiva. Otras fases parecen críticas y hay mucho en juego en un momento fatídico: en un abrir y cerrar de ojos sucede algo irreversible. Por su naturaleza misma, la vida contiene esos pasajes kairóticos.*

Pero en la medida en que tengamos alguna idea de nuestra vida y de lo que tratamos de «llevar», relacionaremos los distintos bienes que buscamos no sólo con su importancia diferencial sino también con su ajuste o desajuste recíprocos en el desarrollo de nuestra existencia. Esos bienes, por así decirlo, pueden cumplir diferentes papeles y tener diferentes lugares (lo cual puede significar también diferentes momentos) en esta vida. Y el comprenderlo puede ayudarnos a decidir lo que debemos hacer.

Así pues, para volver a Priscilla, tal vez su razonamiento haya sido más o menos el siguiente: una parte importante del sentido de mi vida es actuar con la mayor eficacia posible a favor de esta causa amenazada, el medio ambiente global, desde luego, pero lo que puedo hacer en mi caso es contribuir a proteger los bosques tropicales de Tropicana, en peligro de extinción. Esta causa, en rigor, exigirá todos nuestros esfuerzos y aún más, pues somos muy minoritarios y el equilibrio político mundial de fuerzas se inclina abrumadoramente en nuestra contra. En cierto sentido, deberíamos decir que ningún sacrificio personal es excesivo en beneficio de esta causa. ¿Mi deber sería no renunciar, entonces? Después de todo, mis colegas argumentan que esa renuncia podría poner en riesgo el acuerdo, que todos consideramos como la mayor esperanza de evitar el desastre.

* Momentos críticos, de decisión entre alternativas, en los que se trata de aprovechar la oportunidad (*kairos*). (*N. del T.*)

En otro nivel, sin embargo, ¿por qué hacemos esto? ¿Por qué nos comprometemos en esta lucha? Sí, indudablemente, porque el problema es importante y hay mucho en juego. Pero también hay otra cosa: sabemos que, como seres humanos, somos capaces de dar una respuesta a estos problemas, aunque casi siempre lo hagamos de una manera inadecuada. Nos sabemos capaces de sentir que el mundo y toda la esfera de la vida nos imponen admiración e incluso veneración, aunque con mucha frecuencia reprimamos esos sentimientos para consagrarnos a la realización de nuestros proyectos y procuremos maximizar nuestra eficacia instrumental. Queremos llegar a ser hombres y mujeres con la capacidad de sentir y vivir con plenitud esa veneración, una meta nada fácil de alcanzar.

De modo que deseamos ganar nuestra batalla por los bosques tropicales, pero eso no es todo. También queremos alimentar y desarrollar cierta manera de comprender el mundo y responder a él; en síntesis, cierta veneración. No se trata tanto de clasificar estos bienes como de ver que se ajustan unos a otros y son complementarios. Si alimentáramos la veneración sin actuar seríamos intolerablemente frívolos. Nos preguntaríamos incluso sobre la calidad de esa veneración si pudiera dar cabida a una pasiva rendición a las empresas forestales. Pero, por otra parte, la búsqueda exclusiva de los resultados, sin preocuparnos en absoluto por el tipo de persona que llegamos a ser, sería más que cuestionable.

Equivaldría, en sustancia, a tratarnos como dioses que pueden consagrar toda su atención a la disposición de las cosas en el mundo, porque no necesitan preocuparse por su propio devenir; su naturaleza es fija e invulnerable y no existe para ellos la necesidad constante de alimentar el bien a fin de evitar convertirse en monstruos. La entrega exclusiva a la conquista del resultado, como si no importara la clase de individuo que podemos llegar a ser, es un acto de arrogancia, un salto más allá de la vulnerabilidad de la condición humana. Soy capaz de advertir (sigue hablando Priscilla) que la filosofía de la razón desasida que se desarrolla con el mundo moderno puede alentar esta actitud de invulnerabilidad moral del agente, sólo interesado en el control del mundo. Pero esa es la ilusión que se esconde detrás de todo lo que combato. Y la historia de nuestro siglo ha mos-

trado que los revolucionarios políticos, en nombre de la eficacia total, pueden arrojar a los cuatro vientos las limitaciones humanas corrientes impuestas a la acción. Esa misma historia nos ha enseñado que pueden convertirse en monstruos. La arrogancia trae consigo su terrible némesis.

Sin embargo, ¿qué tiene que ver todo esto con el hecho de renunciar o no?, se pregunta el amigo impaciente, realista y nada metafísico de Priscilla, a quien podemos imaginar tratando de ayudarla a tomar su decisión. Bueno, contesta Priscilla, otra persona podría hacerlo, pero mi participación directa en un acto de profanación de nuestros bosques tropicales (si me permites ser un poco dramática) se opone tan profundamente a la persona que me he propuesto llegar a ser y por la cual me obstino, que constituye una especie de violencia contra mí misma. Tal vez si fuera más avanzada, si la veneración que procuro tuviera raíces más profundas en mi ser, podría impulsar la sanción parlamentaria de esta ley sin estremecerme. Pero en el punto del camino en que me encuentro, esa actitud me resulta imposible. Para hacerlo, debería empezar a transformarme en uno de esos agentes disociados, arrogantes y desarraigados sólo movidos por la razón instrumental, cuya ceguera ha contribuido a poner nuestra civilización en este terrible trance. Debo renunciar.

Hasta aquí Priscilla o una Priscilla posible; podrían utilizarse otros razonamientos. Sin embargo, he desarrollado este porque permite hacerse una idea de la relación entre diferentes bienes. Lo importante en este caso es una especie de complementariedad entre bienes que, no obstante, pueden estar en conflicto. El razonamiento crucial que suscita la decisión no tiene tanto que ver con la ponderación de los bienes como con una idea de la complementariedad y la amenaza que puede afectarla en algún momento por el aplastamiento de un lado en nombre del otro. La identificación de ese momento tiene mucho que ver, desde luego, con la persona y el caso específicos. Priscilla admite incluso que depende de su nivel de desarrollo ético o espiritual. Pero en cierto punto siente que debe actuar a fin de salvaguardar un lado de la complementariedad, y eso la induce a renunciar. Hay aquí un elemento kairótico: en otro período de su vida tal vez podría actuar de otra manera, pero ahora, vista la situación en que se encuentra, no puede hacerlo.

Cuando se trata de la clasificación general, es posible que Priscilla coincida en que, en cierto sentido, la causa está primero. Es decir que uno debería estar dispuesto a sacrificar muchas cosas, incluso a reprimir sus escrúpulos en distintos momentos cruciales. Pero nunca debe abandonarse el sendero que nos lleva a convertirnos en seres capaces de veneración. Esta decisión no es el fruto de una intuición de las prioridades sino de las relaciones de complementariedad de los bienes en una vida.

Puede hacerse una observación similar sobre la acción de María. La unción con el ungüento es un acto de devoción. Pero también lo es la donación a los pobres, si es producto del ágape. En nuestros días tenemos bastantes ejemplos en que esa ayuda a los necesitados queda despojada no sólo del contexto del ágape, sino de cualquier otro contexto equivalente. Con ello me refiero a un contexto que, por cualquier razón, deísta o atea, también nutriera el sentido de la dignidad y la valía humana de los receptores. A veces de manera dramática y a menudo de un modo más trivial en el funcionamiento del estado benefactor, la historia moderna ha mostrado los estragos que puede provocar en la vida de las personas la pérdida de ese tipo de contexto. Entre los autores modernos, tanto Nietzsche como Dostoievski han hecho un inmenso aporte a nuestra comprensión de esta situación.[5]

Pero todo esto no tiene una conexión directa con la acción acaso impulsiva de María. Podemos suponer que ella tenía una intensa necesidad de expresar su amor y devoción y sabía que hay momentos en que estos no pueden reprimirse. Podríamos decir que hay momentos en que su represión, al contrario, contribuye a hacernos menos capaces de amar. El contexto kairótico de esa acción es muy obvio. María siente que el rabí no tardará en morir.

V

Mi análisis se ha referido a un contexto de la vida moral en el que se suele hablar de inconmensurabilidad y es preci-

[5] Discuto esta cuestión con mayor detalle en *Sources of the Self*, *op. cit.*

so elegir entre bienes bastante diferentes. Estos son lo suficientemente distintos para que parezca difícil encontrar una medida común, no sólo en el sentido claro y evidente de un sistema de medición sino incluso de una escala ordinal rudimentaria. No obstante, en apariencia nos ingeniamos para tomar decisiones no arbitrarias (aunque discutidas) en estos casos.

La tesis que he propuesto es que tenemos a nuestra disposición recursos potencialmente ricos para ayudarnos en esas decisiones, aunque la filosofía moral moderna ha tendido a ignorarlos. Entre ellos se cuentan no sólo la articulación de los bienes y de una idea de su importancia relativa, sino también la percepción de la forma de nuestra vida y el ajuste, dentro de ella, de diferentes bienes en distintos lugares y momentos.

Si descuidamos esta dimensión y nos situamos, entonces, fuera del terreno ordenado y bien explorado de las filosofías modernas de la obligación moral, que resuelven el problema de la pluralidad negándolo, o, en otras palabras, reconocemos que esas fortalezas de la moralidad, concebida como prioridad máxima e insuperable, son indefendibles, nos sentimos abrumados por la diversidad de bienes, al parecer imposibles de arbitrar.

No digo que todos los conflictos sean arbitrables. Lejos de ello. Pero nuestros recursos para el arbitraje son más grandes de lo que suele suponer la filosofía moral. Y se encuentran en parte en la idea de que nuestra vida forma un todo, la vida que llevamos. Sólo he tocado aquí una pequeña parte del cuadro. Los bienes se relacionan entre sí de muchas maneras, más allá de las complementariedades específicas del hacer y el ser que examiné mediante los ejemplos presentados. En particular, los bienes supuestamente «más elevados» o «supremos» tienen muchos modos de relacionarse con otros en el transcurso de una vida, más allá del mero desplazamiento de estos últimos a un rango y una prioridad menores.[6] No hice sino desbrozar una pequeña porción de un enorme terreno.

[6] Véase el interesante análisis de Gregory Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1991, donde se muestra que la concentración supuestamente excluyente de Sócrates en la integridad deja lugar, no obstante, a otros bienes.

Pero esto basta para mostrar que la intuición de la diversidad de los bienes debe equilibrarse con la unidad de la vida, al menos como una aspiración ineludible. Volvemos, como tantas otras veces, a un tema aristotélico. Algunos han objetado que Aristóteles parece caer en la confusión —o tal vez nos juega una mala pasada— en la discusión del soberano bien en la *Etica*, I, vii. En efecto, en un principio habla como si pudiera haber uno o varios de esos fines (por ejemplo, en 1097 *a* 24), pero más adelante parece inclinarse a suponer que sólo hay una meta última.

A mi modo de ver, es preciso hacer un desplazamiento de este tipo. De hecho, la reflexión se divide en dos etapas, que Aristóteles tal vez no separa aquí: podemos determinar cuáles son los bienes que, a nuestro juicio, buscamos «por sí mismos», y también su ubicación relativa, si la hay. Pero a continuación, aunque veamos una pluralidad de fines últimos de igual rango, aún nos resta vivirlos; debemos idear, entonces, una vida en la cual puedan integrarse de algún modo, en alguna proporción, dado que toda vida es finita y no puede admitir una búsqueda ilimitada de ningún bien. Esta idea de una vida —o su concepción o su plan, si queremos hacer hincapié en nuestras facultades de conducirla— es necesariamente única. Si ese es nuestro fin último, sólo puede haber una.

La vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de bienes (o al menos ese es mi argumento contra la teoría moral moderna) ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida. Sostengo que Aristóteles lo sabía, y esa es otra de sus intuiciones fundamentales que nosotros, los modernos, olvidamos durante demasiado tiempo.[7]

[7] Un autor contemporáneo que hizo mucho para recordarla y con cuya obra tengo una gran deuda es Paul Ricœur. Véase en particular *Soi-même comme un autre*, París: Seuil, 1990, capítulos 7 y 9 [*Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1996].

Bibliografía

La bibliografía completa figura en el *Festschrift* editado por James Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1994, págs. 258-64. Indicamos aquí sus principales obras y el conjunto de las referencias en francés.*

Obras de Charles Taylor

The Explanation of Behaviour, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964.

Hegel, Cambridge: Cambridge University Press, 1975 (traducido al alemán y el sueco).

Hegel and Modern Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. [*Hegel y la sociedad moderna*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.]

Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985.

Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1985.

Sources of the Self: The Making of Modern Identity, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. [*Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996.]

The Malaise of Modernity, Toronto: Anansi, 1991, reeditado con el título de *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. [*La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994.]

Multiculturalism and «the Politics of Recognition», Amy Gutman *et al.*, Princeton: Princeton University Press, 1992. [*El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.]

* Hemos agregado, por nuestra parte, las traducciones castellanas. (*N. del T.*)

Philosophical Arguments, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995. [*Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997.]

En 1985, Taylor reunió sus principales artículos en los dos volúmenes de los *Philosophical Papers*. *Philosophical Arguments* es, por su parte, una selección de los artículos publicados entre 1987 y 1992, a los que se suman una comunicación de 1978, «The validity of transcendental arguments» (traducida en este volumen), y un texto inédito, «Liberal politics and the public sphere».

Traducciones francesas y textos escritos en francés

Rapprocher les solitudes, en G. Laforest, ed., Quebec: Presses de l'Université Laval, 1992.
Malaise de la modernité, París: Cerf, 1994.
Multiculturalisme, París: Flammarion, 1994.
La liberté des modernes, París: PUF, 1997.
«Comment concevoir le mécanisme» (1971), en M. Neuberg, ed., *Théorie de l'action*, Bruselas: Mardaga, 1991.
«Force et sens», en G. Madison, ed., *Sens et existence*, París: Seuil, 1975. [*Sentido y existencia: homenaje a Paul Ricœur*, Estella: Verbo Divino, 1976.]
«Les sciences de l'homme», *Critique*, agosto-septiembre de 1980.
«Foucault, la liberté, la vérité» (1984), en *Michel Foucault: lectures critiques*, Bruselas: Doeck-Wesmael, 1990.
«Le dépassement de l'épistémologie» (1987), en J. Poulain, ed., *Critique de la raison phénoménologique*, París: Cerf, 1991.
«Le juste et le bien», *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero de 1988 (publicado en inglés en una versión diferente, «Justice after virtue», en J. Horton y S. Mendus, eds., *After MacIntyre*, Cambridge: Polity Press, 1994).
«Suivre une règle» (1992), *Critique*, agosto-septiembre de 1995.

Biblioteca de filosofía

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Gaston Bachelard, Estudios
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Otto F. Bollnow, Introducción a la filosofía del conocimiento
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hont, De Hegel a Marx
Jacques D'Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Lucien Goldmann, Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Max Horkheimer, Teoría crítica
Marc Jimenez, Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Alasdair C. MacIntyre, El concepto de inconciente
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.

Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Fantasía y conocimiento
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Charles Taylor, La libertad de los modernos
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía
François Zourabichvili, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento

Obra en preparación

Georges Canguilhem, Ideología y racionalidad

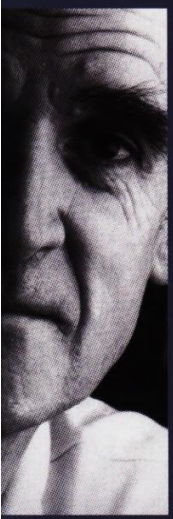
(Viene de la primera solapa.)

En la tercera y última parte, «La ciudad del hombre moderno», Taylor examina el problema del atomismo político y los argumentos que lo confirman o lo refutan, en cuanto teoría que afirma en esencia que los individuos constituyen la sociedad para la consecución de fines principalmente individuales; aborda las cuestiones que separan las teorías positivas y negativas de la libertad, entendida para las primeras en términos del autogobierno colectivo y, para las segundas, de la independencia individual con respecto a los otros; y, para terminar, discute ciertos problemas planteados en la vida moral, por ejemplo la necesidad de elegir cuando hay dos tipos de bienes diferentes en juego.

Alejado tanto de las críticas tradicionalistas de la modernidad como de la exaltación irrestricta de la emancipación individual, Charles Taylor elabora en este libro, en un estilo riguroso pero de claras resonancias dialógicas que apela constantemente a los ejemplos para ilustrar las cuestiones abordadas, una nueva visión de las angustias y contradicciones, pero también de las riquezas y las promesas de la moral moderna. El lector interesado en las ciencias humanas hallará en él una luminosa muestra de honestidad y versatilidad intelectuales.

FILOSOFIA

Charles Taylor
La libertad de los modernos



Selección de artículos escritos entre 1971 y 1985, más el agregado de un trabajo inédito de 1996, La libertad de los modernos *presenta al lector hispanoparlante un panorama exhaustivo del pensamiento de Charles Taylor, una de las figuras más influyentes y a la vez más singulares de la filosofía contemporánea, como lo demuestra la vasta gama de intereses teóricos abordados por su antropología filosófica.*

Considerado por muchos como el más «europeo» de los filósofos de América del Norte, Taylor, en quien se advierte la influencia de figuras como Wittgenstein, Heidegger y Merleau-Ponty, combina en su obra la claridad y el rigor de la tradición analítica con la vocación comprensiva y hermenéutica de buena parte de la filosofía continental. Así, en este volumen el lector hallará temas como el papel constitutivo del lenguaje, la acción como expresión, la filosofía hegeliana de la acción, el atomismo político y el problema de la libertad negativa, todos ellos abordados con la penetración y las resonancias dialógicas que caracterizan el estilo de Charles Taylor.

CHARLES TAYLOR (1931) es profesor de la Universidad McGill de Montreal. Entre sus principales obras se cuentan Hegel and Modern Society *(1979),* Sources of the Self *(1989),* The Ethics of Authenticity *(1992) y* Philosophical Arguments *(1995).*

creative commons

Amorrortu/*editores*

ISBN 950-518-365-8

9 789505 183654

Cubierta: Diseño A